



(فهرست الجزء الأول من المستصفى لخدمة الاسلام الامام الغزالي في الأصول)

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب	٣
صدر الكتاب - بيان حدأصول الفقه	٤
بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم	٥
بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة	٧
بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه	٨
تحت هذه الأقطاب الأربعة	
القطب الأول هو الحكم الخ	٨
القطب الثاني في المتمر وهو الكتاب الخ	٨
القطب الثالث في طرق الاستسار	٩
القطب الرابع في المستمر	٩
بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها	٩
مقدمة الكتاب	١٠
بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان	١١
وفيه دعامتان	
الدعامة الأولى في الحد وتشمل على فئتين	١٢
الفن الأول في القوانين وهي ستة	١٢
القانون الأول أن الحد انما يذكر الخ	١٢
القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ	١٣
القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ	١٥
القانون الرابع في طريق اقتصاص الحد	١٧
القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود	١٨
القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة	١٩
لا يمكن حده إلا الخ	
الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات والقوانين	٢١
بحدود مفصلة - الامتحان الاول الخ	
امتحان ثان في حد العلم	٢٤
امتحان ثالث في حد الواجب	٢٧
الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشمل	٢٩
على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد	
الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول	٣٠
الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني	٣٥
الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة	٣٣
الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة	٣٥
الفن الثاني في المقاصد وفيه فصولان	٣٧
الفصل الأول في صورة البرهان	
الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان	٤٣
الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول	٤٩
الفصل الأول في بيان ما تنطق به الألسنة الخ	
الفصل الثاني في بيان رجوع الاستسار والتمثيل الى	٥١
ما ذكرناه	
الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات	٥٢
الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان	٥٤
دلالة	
القطب الأول في الثمرة وهي الحكم وينقسم الى أربعة	٥٥
فنون	
الفن الأول في حقيقة	
مسئلة ذهب المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى	٥٥
حسنة وقبيحة	
مسئلة لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة	٦١
مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل	٦٣
ورود الشرع على الاباحة	
الفن الثاني في أقسام الأحكام	٦٥
مسئلة الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام	٦٧
محصورة	
مسئلة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع	٦٩
مسئلة في حكم ما اذا مات في أثناء وقت الصلاة بقاءة	٧٥
مسئلة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل	٧١
يوصف بالوجوب	
مسئلة قال قائلون اذا اختلطت منكروحة بأجنبية	٧٣
وجب الكف عنها الخ	
مسئلة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود	٧٣
مسئلة الوجوب ببيان الجواز والاباحة بحد ما الخ	٧٣

صفحة	صفحة
١٠٥	٧٤
مسئلة قال القاضي القرآن عربي كله الخ	مسئلة في أن الجائر لا يتضمن الأمر
١٠٦	٧٥
مسئلة في القرآن محكم ومنشأه	مسئلة المباح من الشرع
١٠٧	٧٥
كتاب النسخ وفيه أبواب	مسئلة المندوب مأموره
الباب الأول في حده وحقيقته وأثباته	٧٦
١١١	مسئلة في أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما الخ
الفصل الثاني في أثباته على منكره	٧٧
١١٢	مسئلة ما ذكرناه في الواحد بالتويع ظاهر الخ
الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ	٧٩
١١٣	مسئلة في تضاد المكر وهو الواجب
١١٦	٧٩
مسئلة في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال	مسئلة في الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة
١١٧	٨١
مسئلة إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها الخ	مسئلة اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده الخ
١١٩	٨٣
مسئلة ليس من شرط النسخ إثبات بدل الخ	الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم
١٢٠	٨٤
مسئلة قال قوم يجوز نسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل	مسئلة في أن تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال
١٢٠	٨٥
مسئلة اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر	مسئلة فإن قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجودا الخ
١٢١	٨٨
الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه وفيه مسائل	مسئلة كما يجوز أن يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن
١٢٢	٩٠
مسئلة ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ	مسئلة اختلفوا في مقتضى التكليف الخ
١٢٣	٩٠
مسئلة الآية إذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها الخ	مسئلة فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ
١٢٤	٩١
مسئلة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن	مسئلة ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطا حاصله الأمر الخ
١٢٦	٩٣
مسئلة الإجماع لا ينسخ به	الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكمه وفيه أربعة فصول
١٢٦	الفصل الأول في الأسباب
١٢٨	٩٤
مسئلة لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس	الفصل الثاني في وصف السبب بالهجة والبطلان والفساد
١٢٨	٩٥
مسئلة لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا	الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة
١٢٨	٩٨
خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ	الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
١٢٩	١٠٠
الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان	القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة أصول
المقدمة في بيان ألفاظ الصحابة الخ	١٠٠
١٣٢	الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى
القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب	١٠٢
١٣٢	مسئلة التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب
١٣٤	١٠٢
الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم	مسئلة في أن البسلة آية من القرآن الخ
١٣٤	١٠٥
الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة	مسئلة ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز
١٣٤	
مسئلة عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص الخ	
١٣٥	
مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا	
١٣٧	
مسئلة قطع القاضي بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل	
١٣٨	
مسئلة العدد الكامل إذا أخبر وأول يحصل العلم الخ	

صفحة	صفحة
١٣٩	خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة
١٤٠	الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام
١٤٠	القسم الأول ما يجب تصديقه الخ
١٤٢	القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه
١٤٤	القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
١٤٥	القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد وفيه أبواب الأول في اثبات التعبد به وفيه أربع مسائل
١٤٥	مسألة في بيان المراد بخبر الواحد
١٤٦	مسألة في جواز التعبد بخبر الواحد وعدمه
١٤٧	مسألة ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ
١٤٨	مسألة العجيب أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ
١٥٥	الباب الثاني في شروط الراوي وصفته
١٥٧	مسألة في تفسير العدالة
١٦٠	مسألة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول
١٦١	خاتمة جامعة للرواية والشهادة
١٦٢	الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول
١٦٥	الباب الرابع في مستند الراوي وكيفية ضبطه
١٦٦	مسألة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ
١٦٧	مسألة اذا أنكر الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصح الراوي مجروحاً
١٦٨	مسألة انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول عند الجماهير الخ
١٦٨	مسألة نقول الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ
١٦٩	مسألة المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة الخ
١٧١	مسألة خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول الخ
١٧٣	الأصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع وفيه أبواب الأول في اثبات كونه حجة على منكره
١٨١	الباب الثاني في بيان أركان الاجماع
١٨١	مسألة يتصور دخول العوام في الاجماع الخ
١٨٢	مسألة اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم الخ
١٨٣	مسألة المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع ودونه الخ
١٨٥	مسألة قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة
١٨٥	مسألة الاجماع من الأكثرين ليس بحجة
١٨٧	مسألة قال مالك الحجة في اجماع أهل المدينة فقط
١٨٨	مسألة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر الخ
١٨٩	مسألة ذهب داود وشيعته الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة
١٩١	مسألة اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع الخ
١٩٢	مسألة اذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الاجماع الخ
١٩٦	مسألة يجوز ان يعقد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة
١٩٨	الباب الثالث في حكم الاجماع
٢٠٢	مسألة اذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الاجماع
٢٠٣	مسألة اذا اتفق التابعون على أحد قول الصحابة لم يصح القول الاخر مخرجاً الخ
٢٠٥	مسألة فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا الى واحد
٢١٥	مسألة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ
٢١٦	مسألة الأخذ بأقل ما قيل ليس تسكياً بالاجماع
٢١٧	الأصل الرابع دلائل العقل والاستصحاب
٢٢٤	مسألة لا حجة في استحباب الاجماع الخ
٢٣٢	مسألة في أن الثاني هل عليه دليل الخ
٢٤٥	خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهي أربعة
٢٧١	فصل في تفرع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه
٣١٥	القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من منبرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فنون

صحيحة	صحيحة
٣٥٩ مسألة اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة	٣١٥ صدر القطب الثالث
٣٦٠ حاشية جامعة	٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ
٣٦٤ القول في البيان والمبين - مسألة في حد البيان	وفيه مقدمة وسبعة فصول
٣٦٨ مسألة في تأخير البيان	٣١٨ الفصل الأول في مبداء اللغات
٣٨١ مسألة ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى	٣٢٢ الفصل الثاني في أن الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا
منع التدرج في البيان	٣٢٥ الفصل الثالث في الاسماء العرفية
٣٨٢ مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل	٣٢٦ الفصل الرابع في الاسماء الشرعية
والتخصيص للعموم كطريق الجمل والعموم	٣٢٣ الفصل الخامس في الكلام المفيد
٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	٣٢٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
٣٨٩ مسألة التأويل وان كان محتملا فقد تجتمع قرائن تدل	٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والمجاز
على فساد	٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب
٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام مستين مسكينا نص في	الثالث في الجمل والمبين
وجوب رعاية العدد الخ	٣٥٥ مسألة اذا أمكن جعل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين
٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف	وجعله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهي	٣٥٦ مسألة ما أمكن جعله على حكم متعدد فليس بأولى مما
٤١١ النظر الأول في حد الأمر وحقيقته	يجعل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي
٤١٧ النظر الثاني في الصيغة	٣٥٧ مسألة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي
٤١٥ مسألة ان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما وجبه	قال القاضي هو مجمل

( فهرست الجزء الاول من كتاب فوائذ الرحوت بشرح مسلم الشبوت للإمام محمد بن عبد الله الشكوز )

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	١١١ مسألة المندوب هل هو مأثور به الخ
٨ المقدمة في حد أصول الفقه وموضوعه وغاياته	١١٢ مسألة المندوب ليس بتكليف
١٧ (المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية	١١٢ مسألة المكروه كالمندوب الخ
٢٣ مسألة النظر مفيد للعلم بالضرورة الخ	١١٢ مسألة الاباحة حكم شرعي
٢٣ مسألة قال الأشعري ان الافادة بالعادة	١١٣ مسألة المباح ليس بجنس للواجب
٢٤ (المقالة الثانية) في الاحكام وفيها أبواب	١١٣ مسألة المباح ليس بواجب
٢٥ الباب الاول في الحكم	١١٤ مسألة المباح قد يصير واجبا عندنا
٢٥ مسألة لا يحكم الا من الله	١٢٠ مسألة الحكم بالحجة في العبادات عقلي
٤٠ فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد	١٢٣ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل
٤٧ مسألة قال الأشعري لا يسكر المنعم ليس بواجب عقلا	١٢٣ مسألة لا يجوز التكليف بالمتنع
٤٨ مسألة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل	١٢٨ مسألة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية
قديم الخ	١٣٢ مسألة لا تكليف الا بالفعل
٥١ (تنبيه) الخفية قسموا الفعل بالاستمراء الى ما هو	١٣٤ مسألة نسب الى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل
حسن الخ	١٣٧ مسألة قسم الخفية القدرة الى ممكنة والى مبسرة
٥٤ الباب الثاني في الحكم	١٤٠ مسألة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ
٦٢ مسألة الواجب على الكفاية واجب على الكل	١٤٣ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
٦٦ مسألة ايجاب أمر من أمور معلومة صحيح	١٤٣ مسألة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ
٦٩ تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره	١٤٦ مسألة المعدوم مكلف
٧٣ مسألة اذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت	١٥١ مسألة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي
لأدائه	العادة
٧٦ مسألة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ	١٥٣ مسألة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ
٧٧ فرع صحيح عصر يومه في الجزء الناقص	١٥٤ مسألة العقل شرط التكليف الخ
٧٨ مسألة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء	١٥٦ مسألة الاهلية الكاملة بكمال العقل والبدن
٨٥ مسألة الواجب قسمان أداء وقضاء	١٦٤ مسألة سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ
٨٨ مسألة اختلاف في وجوب القضاء هل هو بأمر بعديد	١٦٥ مسألة المواخذة بالخطأ جائزة عقلا
٩٥ مسألة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا	١٦٦ مسألة الاكراه ملج
٩٧ مسألة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده	١٦٨ مسألة لا حرج عقلا أو شرعا الخ
١٠٣ مسألة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز	١٧٢ مسألة العبد أهل للتصرف ومالك اليد عندنا
١٠٤ مسألة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد	١٧٥ مسألة الموت هادم لأساس التكليف
بالجنس	١٧٧ (المقالة الثالثة) في المبادئ اللغوية الخ
١١٥ مسألة يجوز تحريم أخذ أشياء كإيجابه	١٨٥ مسألة هل يجوز القياس في اللغة الخ

صفحة	صفحة
٢٤٠	١٩١ الفصل الأول في اشتقاق المفرد وجوده
٢٤٢	١٩٢ مسألة شرط صحة إطلاق المشتق صدق أصله
٢٤٢	١٩٣ مسألة إطلاق المشتق للباشر حقيقة
٢٤٣	١٩٥ مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
٢٤٣	١٩٦ مسألة الأسود ونحوه يدل على ذات ما متصفة بالسواد
٢٤٤	١٩٨ الفصل الثاني في تعدد معني المفرد
٢٤٤	١٩٨ مسألة المشترك قد اختلف فيه الخ
٢٤٧	٢٠٠ مسألة هل وقع المشترك في القرآن
٢٤٨	٢٠١ مسألة هل للتركيب عموم
٢٤٨	٢٠٣ الفصل الثالث في تعريف الحقيقة وتنسبها
٢٤٨	٢٠٥ مسألة للجواز أمارات
٢٤٩	٢٠٨ مسألة في هل يستلزم الجواز الحقيقة
٢٤٩	٢٠٨ مسألة اختلف في نحو أنبت الربيع البقل على أربعة
٢٥٠	مذاهب
٢٥٠	٢١١ تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
٢٥٠	٢١١ مسألة الجواز واقع في القرآن والحديث الخ
٢٥١	٢١٢ مسألة الاظهر أن في القرآن معربا الخ
٢٥١	٢١٣ مسألة الجواز خلف عن الحقيقة الخ
٢٥١	٢١٥ مسألة في الجواز عموم كالحقيقة الخ
٢٥٣	٢١٦ مسألة لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الخ
لفظ آخر	٢٢٠ مسألة الحقيقة المستعملة أولى من الجواز المتعارف الخ
٢٥٣	٢٢١ مسألة الحقيقة تترك لتعذر ما عقلا أو عادة الخ
٢٥٤	٢٢١ مسألة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج إلى قرينة
٢٥٤	٢٢٣ مسألة الجواز يصح شرعا لعدم وجوب النقل الخ
٢٥٥	٢٢٦ مسألة الجواز أنما يكون في اسم الجنس الخ
٢٦٥	٢٢٦ مسألة في انقسام الحقيقة والمجاز إلى صريح ومجمل وكناية
٢٦٧	٢٢٩ تمة في مسائل الحروف
٢٦٨	٢٢٩ مسألة الواو للجمع مطلقا
٢٦٩	٢٣٤ مسألة الفاء لترتيب الخ
٢٧٢	٢٣٤ مسألة ثم للتراني الخ
٢٧٣	٢٣٦ مسألة بل في المفرد لا ضربا
هل يشمل النساء وضما	٢٣٧ مسألة لكن خفيفة وثقيلة لا لا تدرك
٢٧٨	٢٣٨ مسألة أول أحد الاعراب

صفحة	صفحة
٣٤٩ مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ	٢٧٨ مسألة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
٣٤٩ مسألة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب	٢٨٠ مسألة خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم
بخبير الواحد	٢٨١ مسألة خطابه تعالى للرسول هل يعم الأمة
٣٥٢ مسألة الإجماع يخص القرآن والسنة	٢٨٢ مسألة خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذها من
٣٥٣ مسألة القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً للعموم	كل نوع
٣٥٤ مسألة فعل الرسول بخلاف العموم يخص	٢٨٣ مسألة العام قد يتضمن مباحاً وذماً الخ
٣٥٤ مسألة التقرير يخص عند الشافعية	٢٨٥ مسألة إذا علل الشارع حكماً بعلته عم في مخالها
٣٥٥ مسألة فعل العدائي العادل العالم يخص	٢٨٦ مسألة لا آكل مثلاً يفيد العموم
٣٥٥ مسألة أفراد فرد من العام بحكمه لا يخصه	٢٨٩ مسألة الاستواء بين الشيئين بوجه ما عاوم الصدق
٣٥٦ مسألة رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام ليس مخصوصاً	٢٩٤ مسألة المقتضي ما استدعاه صدق الكلام أو صحته
٣٥٧ مسألة القياس يخص عند الأئمة الأربعة	٢٩٧ مسألة لمفهوم المخالفة عند قائله عموم
٣٦٠ فصل المطلق ما دل على فرد ما منشئ	٢٩٨ مسألة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر
٣٦١ مسألة في المطلق والمقيد إذا اختلف حكمهما	ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر
٣٦٧ فصل في الأمر	٣٠٠ التخصيصات
٣٧٢ مسألة صيغة أفعل ترد لعشرين معنى	٣٠١ مسألة التخصيص جائز عقلاً وواقع استقرار
٣٧٣ مسألة صيغة أفعل عند الجمهور حقيقة في	٣٠٢ مسألة لا يجوز تأخير التخصيص عند الحنفية
الوجوب لا غير	٣٠٦ مسألة التخصيص إلى كم
٣٧٧ مسألة الأمر للوجوب شرعية الخ	٣٠٨ مسألة العام بعد التخصيص ليس بحاجة
٢٧٧ مسألة الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقط في	٣١١ مسألة العام المخصص مجاز الخ
الإباحة والندب يكون مجازاً	٣١٦ مسألة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ
٣٧٩ مسألة صيغة الأمر بعد الخطر للإباحة	٣١٦ مسألة قد اختلف في نحو على عشرة الأثلاث الخ
٣٨٠ مسألة الأمر لطلب الفعل مطلقاً عندنا	٣٢١ مسألة شرط الاستثناء الاتصال ولو عرفاً
٣٨٤ مسألة صيغة الأمر لا تحتل العموم والعدد المحض الخ	٣٢٣ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
٣٨٦ مسألة صيغة الأمر المتعلق بشرط قيل للتكرار الخ	٣٢٦ مسألة الحنفية قالوا بشرط الاتصال البعضية
٣٨٧ مسألة القائلون بالتكرار قائلون بالفور	٣٢٦ مسألة الاستثناء من الإثبات نفى وبالعكس
٣٩١ مسألة إذا التكرار أمران متعاقبان الخ	٣٣٥ مسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفة يتعاقب بالآخرة
٣٩٢ مسألة إذا أمر بفعل مطلق فالطواب المداهية	٣٣٩ الثاني من التخصيصات المتصلة الشرط
٣٩٣ مسألة الأيمان بالمأمور به على وجهه هل يستلزم	٣٤٢ مسألة الشرط كالأستثناء إلا في تعقبه الجمل
الأجزاء الخ	٣٤٣ الثالث من التخصيصات المتصلة الغاية
٣٩٥ فصل النهي اقتضاء كفاً الخ	٣٤٤ الرابع الصفة
٣٩٦ مسألة النهي هل يدل على الفساد لغة	٣٤٤ الخامس بدل البعض
٣٩٦ مسألة النهي هل يدل على الفساد شرعاً	٣٤٥ مسألة العرف النهي مخصص عندنا
٣٩٨ مسألة النهي عنه لا يكون ممتنعاً	٣٤٥ مسألة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

صحيحة	صحيحة
٤١٠ مسألة بجهور الخفية والشافعية على أن الفجوى ليس بقياس	٣٩٩ مسألة المنهى عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا
٤٢٣ مسألة التعليق هل يمنع السبب أو الحكم	٤٠٣ مسألة النهى في الحسيات يدل على الفساد
٤٣١ تذييب التعليق هل يبقى مع زوال المحلّة	٤٠٥ مسألة القبيح لعينه لا يقبل النسخ
٤٣٤ مسألة في الكلام على أنّها	٤٠٦ مسألة النهى يقتضى الدوام
	٤٠٦ فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة

﴿ تمت ﴾

﴿ بيان الكتب التي تم طبعها بمعرفةنا بمطبعة بولاق الأميرية وغيرها ﴾

(شرح التلخيص أعنى عروس الافراح لابن السبكي ومواهب الفتح لابن يعقوب والايضاح للصنف وشرح السعد بحاشية السوق في أربعة مجلدات)  
 (كشف الاسرار مع نور الانوار وقر الاقار كلها على المنار في مجلدين)  
 (شرح تقرير الاصول لابن الهمام وبهامشه شرح المنهاج للبيضاوي في ثلاثة مجلدات)  
 (شرح تذييب الكلام للشيخ عبد القادر الكردي مع حاشية المحاكمات لآخيه العلامة الشيخ محمد وسيم في مجلدين)  
 (شرح الكمال بن أبي شريف على المسيرة لابن الهمام ومعه حاشية العلامة قاسم في مجلد واحد)  
 (الفتاوى الغياثية مع فتاوى ابن نجيم في مجلد واحد)  
 (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية)  
 (المدنية الفاضلة للفارابي)  
 (مشكاة الانوار للغزالي)

﴿ بيان ما تحت الطبع ﴾

(متن مسلم النبوت مع مختصر ابن الحاجب ومتن مناهج البيضاوي)  
 (شرح منظومتى الكواكب الأصولية والفروعية)  
 (المواشي الثمانية على شرح الشمسية)  
 (الحوائى الثلاثة على تفسير القاضي البيضاوي)

كل من أراد شيئاً من هذه الكتب فليخبرنا بشأنها

فرج الله زكى  
 الكردي بمصر

لا اله الا الله محمد رسول الله

## الجزء الاول

من

كتاب المستقصى من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد

محمد بن محمد بن محمد الغزالي ومعه كتاب فواتح الرجوت

العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري

بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه أيضا

للإمام المحقق الشيخ محب الله

ابن عبد الشكور رحمة

الله ونفعهم

أجمعين

(تتميمه)

( قد وضعنا المستقصى في صدر الصحيفة ثم أتبعناه فواتح الرجوت

وفصلنا بينهم ما يجسدول فليعلم )

طبع بمعرفة حضرة الفاضل ذي الهمة العلية الشيخ فرج الله زكي الكردى صاحب المكتبة الملوكية

بمصر المحمية وكل من أراد تحصيل هذا الكتاب أو شئ من الكتب المعلن عنها في آخر هذا

المطبوع فليخبر حضرة الشيخ فرج الله المذكور

( حقوق الطبع محفوظة للمترجم المذكور )

الطبعة الاولى

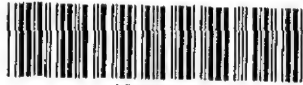
بالطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣٢٢

هجريه

٢٩٤٥٣٢  
٣٢٤٤  
٢٨٢١٣

M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR28213

ومن يتوكل على الله  
فهو حسبه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(الحمد لله) القوي القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذي جعل  
العقل أريج الكنوز والذخائر والعلم أريج المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر  
وأجود الموارد والمصادر فشرقت بآثاره الأقسام والمحابر وتزينت بسماعه المحاريب والمتاجر وتخلت برقومه الأوراق  
والدفاتر وتقدم بشرفه الأصاغر على الأكابر واستغنت بيهاته الأسرار والضمائر وتنورت بأفواره القلوب والبصائر  
واستعقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى  
تغلغل بضيائه في أعماق المنخفضات بخمود الخواطر وإن كانت عنها النواظر وكشفت عليها الحجب والستائر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الإنسان بعد أن لم يكن شيأ مذكورا وهداه إلى ما يهتدي به صلاح معاشه ومعباده كما كان في الكتاب  
مسطورا وأعرقنا في بحار فضله وجوده وأنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده لنستدل به على توحيد ذاته وحالته  
صفاته ونؤمن به كما هو بآياته ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثني عليه أنجز  
أعظم ثنائه ونشهد أن لا إله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا إلى  
الرحمن بذكره أميننا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات الأعلى ووصل إلى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وحاز  
الملكوت من الانبياء قدم ودنا إلى ربه الأعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

1996

على

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الاصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً بما يلي بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكاف إلى خطاب الشرع في أمره ونهييه وليس عليه إقامة البرهان على اثبات الأفعال الاختياريات للمكلفين ففسد أنكرت الجبرية فعل الانسان وأنكرت طائفة وجود الاعراض والفعل عرض ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن بأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكاف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بتمتعي علمه وكذلك الاصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر في وجوه دلالة وشروط صحته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الاربعه) اعلم أننا اذا فهمت أن نظر الاصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة فوجب النظر في الأحكام في الأدلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المتبسط الذي له أن يقتبس الأحكام فان الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها ثمرة ومستمر وطريق في الاستمرار والثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والنسب والكرهية والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمتمر هي الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستمرار هي وجود دلالة الأدلة وهي أربعة اذ الأقوال اما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها أو باقتضائها ووضوحها أو بعقولها ومعناها المستنبط منها والمستمر هو المجتهد ولا بد من

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتحديد (الله) تعالى (إلى ذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره للآخرة العالیة أو مثل علو المنزلة بعلاو الجبل أو شبهه الكمال بالجبل وأثبت الذروة على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية (ورقاه عن حضيض القال إلى قمة الحمال) القلة بالضمة العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للانسان (بإستكمال النفس والمادة وذلك) الاستكمال (بالتحقق) أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالأعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه في الدين والتبحر) أي التعمق (عواقب الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي) الذي هو التفقه (انما يتأتى بتحصیل المبادئ ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومبادئها وأصولها من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عسري في تحصيل مطالبه وولدت نظري على تحقيق ما ربه فلم تحجب عني حقيقة) من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تكشف حقيقة الحلال حق الانكشاف صعب جداً الا لبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لا مرماً) أي عظيم (أردت أن أحر فيه سفراً) أي دفتر (وأفيساً) لمسائل هذا الفن (وكتاباً كافياً) لطالب هذا العلم (يجمع) ذلك الكتاب (إلى الفروع أصولاً وإلى المسروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً للأصول العقلية والنقلية ومشتتاً على الفروع الفقهية (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يعمل ميلاً) قليلاً (عن الواقعية) فساطنك بالليل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقادر وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (بفضاء) ذلك الكتاب (بفضل الله تعالى) (وتوفيقه كما ترى) في الحسن والاحتواء هو (معدن) للمسائل (أم بحر) لها (بل بحر لا يدرى) فانه عديم المثل (وسميته بالمسلم ساء الله عن الطريح والجرح وجعله موجبالسرور والفرح ثم ألهمني ماله الماكوت) هو اسم الملك ينسب اليه ايصال النعم (أن تاريخه مسلم النبوت) أي تاريخ تصديقه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب من تب

معرفته صفاته وشروطه وأحكامه فاذا جلة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الاول في الاحكام والبداءة بها أولى لانها النرة المطلوبة القطب الثاني في الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التفتية اذ بعد الفراغ من معرفة النرة لأهم من معرفة النثر القطب الثالث في طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الادلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يسلمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهم

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الاقطاب الاربعة) لعلك تقول أصول الفقه تشمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج جللتها تحت هذه الاقطاب الاربعة فنقول القطب الاول هو الحكم والحكم واقع حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالخاص وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالظهور له وهو السبب والعلة ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحذور والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الاحكام وفي البحث عن الحكم يتبين أن الحكم لله وأنه لا حكم للرسول ولا السيد على العبد ولا المخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضع لا حكم لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الثاني والمكروه والصبي وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالفعال لا بالاعيان وأنه ليس وصفاً للفعال في ذواتها وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والشروط والمحل والعلامة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول أو ردها إلى أصولها من مدد في مواضع شتى لا تناسب ولا تتجملها رابطة فلا يهتدى الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة إلى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثاني في النثر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصيرة ) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه إشارة إلى أن هذه الأشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع بحقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والاحكامية واللغوية (وأصول في المقاصد) ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يأتي من قوله أما الأصول فأربعة يأتي عنه فالأمر أن يؤول ههنا بأن فيه حذفاً في كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤول هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فإن المقاصد أربعة فحذف وأقام دليلاً مقامه وحل على الأصل الاول الكتاب مساحمة (وخاتمة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة ففي حد أصول الفقه) أي المعرفة الجامع المانع ويمكن أن يترك على حقيقة بناء على تجويز كون المذكور حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن غوارض الذاتية العارضة للشيء لذاته أو لباي سايه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوم لغوي واصطلاحاً فإشاراً إلى تفسيره بكل الاعتبارين فقال (أما حده مضافاً) فيتموقف على معرفة حد الأصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف إليه (فالأصل لغة ما يبنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامي كالحقيقة يقال لها أصل المجاز (و) الأصل (اصطلاحاً الرابع) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس أي راجع (والمستحب) كما يقال طهارة الماء أصل (والقاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقيم الصلاة أصل وجوب الصلاة فاللفظ الأصل مشترك اصطلاحاً في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانفهامها بحسب القرينة (أفيسد) في شرح المختصر (أنه اذا أضيف) الأصل (إلى العلم فالمراد دليله) لاشك فيه لكنه ليس لأنه يستعمل لفظ الأصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الأصل مستعمل في معناه اللغوي واذا أضيف إلى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الدليل فبهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفيد والمحسن في الحاشية (فنحصل) الأصول ههنا (على القاعدة) فقد غفل عن هذا الأصل على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه) فلو كان الأصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه ههنا خلف (و) واعلم أنه لا شئ في بعد حل

على محمد رسول الله ذي الغنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا  
 للمؤمنين ونذيرا للكافرين وناجيا شرعه كل شرع غابر ودين دائر المؤيد بالقرآن المجيد الذي لا يمل منه سامع ولا أثر  
 ولا يدرك كنه جزائه ناظم ولا نافر ولا يحيط بهجابه وصف ولا ذكر ذاكر وكل بليغ دون ذوق فهم جليات أسرار قاصر  
 وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثرة ينقطع دونها عمر العاقل الحاضر (أما بعد) فقد تناطق قاضي العقل وهو الحاكم الذي  
 لا يعزل ولا يبذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزمك المعذل بأن الدين اذ ارغور لادار سرور ومطية عمل لامطية  
 كسل ومنزل عبور لامنزح عبور ومحل تجارة لامسكن عماره ومجرب بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم  
 الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأربحها فإنه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذي هو أعرال الأعضاء  
 وسعي العقل الذي هو أشرف الأشياء لأنه مركب الدايته وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فأشفق  
 من جعلها وأبين أن يحملها غاية الأبناء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية محض لا يثبت الشرع عليه ولا يندب اليه كالحساب  
 والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة (١) لا ثقة وأن بعض الظن أثم وبين علوم صادقة لا منفعة لها  
 ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة والنعم الفارحة فانها فانية دائره بل النفع ثواب دار  
 الآخرة ونقلى محض كالأحاديث والتفسير والخطب في أمثالها يسير اذ يستوى في الاستقلال بها الصغير والكبير لان  
 قوتها الحفظ كافية في النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازوج فيه العقل والسمع واصطب فيه الرأي  
 والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض  
 العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبنى على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولا جل  
 شرف علم الفقه وسببه وفراثة دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء ارفع العلماء مكانا وأجلهم شأنا وأكثرهم أتباعا  
 وأعوانا فتمتاضى في عنفوان شبابه اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والاولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفسي غنت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وأدم بين الماء والطين  
 فيناظم الوجود ويا خالق الخير والجلود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب الخبز والخبز والناسوت صل عليه صلاة تغنيه  
 وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق في نصرته الشريفة  
 الغراء والخليفة السجدة البيضاء الباذلين أنفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والاعيان وهم بنو الكفر والطغيان  
 لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعسرة فأنزلوا جهدهم لاعلاء كلمة  
 الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال  
 والحرام وأفض على برجة العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهبلى أكرم الاعيان ويوم لقائك عاملى  
 باحسان ومسل على حبيبك وآله وأصحابه الكرام وأنزل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فيقول العبد الضعيف  
 المفتقر الى رحمة القوي عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد بن القبيصة الانصاري عامهما الله تعالى باحسان وتحلى  
 الرب عليهم ما يقوم القيامة باسم الرحمن ان كمال أعبان الانسان ومن هو أشرف موجودات الاعيان ان كمال عين بصيرته  
 بكحل العلوم الحقيقية والتحلى بسره بالمعارف اليقينية وذا لا يحصل الا بتابع الشريعة الغراء والاقتداء بالحقيقة  
 السجدة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بشكامل القوة النظرية بالايان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار  
 السلام وأما ذلك بعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السالك في هذا الوادي الا  
 بالترؤد بالمبادئ ومن ينه اعلم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول أجل القنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشأن  
 باهر البرهان أكثرها الفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية بصيرا وعلى  
 حصل غوامض القرآن قدرا ولقد تصدق انما طبعه بجمع غير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا باخذ بعد واحد من  
 الاذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكلمت مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه أسرار الامن غرق في بحار

المرصدا وأن أخص به من متفلس الحياة قدرا فصنفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق  
الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسيطة كتاب أحياء علوم الدين ووجيزة كتاب جواهر القرآن  
ووسيلة كتاب كيمياء السعادة ثم ساقى قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والأفاده فافتتح على طائفة من محصلي علم الفقه  
تصنيفا في أصول الفقه أصراف العناية فيه إلى التلخيص بين الترتيب والتحقيق وإلى التوسط بين الإخلال والاملال  
على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب الأصول لميله إلى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المخول لميله إلى الإيجاز  
والاختصار فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله وجعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني فلا مندوحة لأحدهما  
عن الثاني فصنفته وأثبت فيه بترتيب لطيف عجيب يطالع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويفيده الاختواء  
على جميع مسازح النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مظمعه في الظفر بأسراره  
ومبانيه وقد سميت **كتاب المستصفي من علم الأصول** والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق ويهدي إلى سواء الطريق  
وهو بإجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) أعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر تبناه وجمعناه في هذا الكتاب وبينناه على مقدمة وأربعة أقطاب  
المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود ولذا كرفي صدر الكتاب معنى أصول الفقه  
وحده وحقيقته أولا ثم مرتبة ونسبته إلى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثا ثم كيفية  
اندراج جميع أقسامه وتفصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان أحد أصول الفقه) أعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم  
والفهم في أصل الوضع يقال فلان يفقه الحسير والنمراى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام  
الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفيلسوف ونحوى ومحدث ومفسر بل

فيضه القويم وأتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف أنيقة ودفائر مبسوطة ومختصرات  
مبسوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصا برؤس على قواعد المعقول وأقاع في معارك الفحول وتلقى من بينها بالقبول  
حتى طارت به إلى الآفاق الدبور والقبول وكان يخرج في صدرى أن أشرحه شرحا يذلل الصعاب ويعز القشعر عن اللباب بيد  
أنك كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاء عجزهم كأنه نيطت عليهم التماسم وأن  
رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأوارها باهرة وظهور الأقوام الذين اتخذوا العلم  
ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه شافريا وغلبت الجهالة وهلكت الأكملة حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقي من ليس  
العليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عن الفكر رأيته وسيله يوم الجزاء عنده من مجلس بين العالمين  
للقضاء فالمرجو من رجته التي سبقت غضبه أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامه أن يعفو  
ما فرطت من الجهالة فأجعت قسدى وبالعج جهدى إلى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود  
سائلاوه تضرعا إلى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ وأكون في النجاء وعدى أصدق من القطا متشبها بأذيال رسوله الكريم  
الذى فيضه عيم هو كاهمه حمد وشجور لولاه لما ظهر من الله الجود بأفاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين  
شم خلفاؤه في إقامة الدين وتطوق اليه داعين وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليم أجعين ومستمدان الذين حازوا قصبات  
السبق في التحقيق وعلو اسوات التدقيق وتنوروا بالأنوار الإلهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت أرواحهم  
فخرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتحبلى الله تعالى  
عليهم باسم المنان قائلا

فسير وأعلى سيري فاني ضعيفكم وراحلى بسين الواحدل ظالع

الاسم من هو بحر المسارف والأسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار جل سعيه تنفيذ الأحاديث النبوية وتعليم ما جاء  
من الحضرة المستظوية الذى عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذى كاسمه خاد بن سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الشابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والخطير والاباحة والتدب والكراهة وكون العقد صحيحاً وفساداً وباطلاً وكون العبادة قضاء وأداء ومثاله ولا يخفى علينا أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدركاً بالعقل ككونها أعراضاً وقائمة بالحل ومخالفة للجوهر وكونها كوناً حركياً وسكوناً ومثالها والعارف بذلك يسمى متكماً لا فقيهاً وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومنذوب إليها فإما يتولى الفقيه بيانها فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفتها وجودها دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجود دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بالولي على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسألة متروكة التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا يتعرض فيها لأحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والاجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجود دلالتها الجمالية إماماً من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة فهذه تفارق أصول الفقه فروعاً وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجود دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعنى علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمنكح هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض

والغفران وجعل الله مسكنه مجموعة الجنان استاذاً امام العصر وحيد زهاد الدهر الذي كان رأيه صدقاً وهدي وجل سعيه الورع والتقى مؤيداً من الله تعالى بأنواع المنن ميمناً بالبدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقيم القواعد الشريعة البيضاء ممد بمباني المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما أبدى الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أباحية فقه الإمام الأعظم امام الأئمة ناصر الطريق نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وأذاقنا بمنه براه وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والجلية وفاز بالكالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين إلى كمال السابقين وحاز تحقيقات قروعة وتدقيقات أنيقة صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو والدي نسبة وعلما جزاه الله تعالى عن أحسن الجزاء وأوصله مقاماً لا يبلغه واحد من العرفاء فجعلت شريحتي تحت رايه على زبدته مافيه وخلاصة ما هو أياه حاويه وأضفت إليه ما استفتدت من أشارات المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقى على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركزت طريقته المجادلين الذين يخدمون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الإمام الأجل والشيخ الأكل رئيس الأئمة والعالمين نخر الإسلام والمسلمين لقبه أغرم من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق ذلك الإمام الأمامي نخر الإسلام والمسلمين على البرزوى برد الله مضجعه ونور مرقدته وتلك العبارات كأنها صخور موكوزة في الجواهر وأوراق مستورة فيها الزواهر تحيرت أصحاب الأذهان الثاقبة في أخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالاصداف عن لآلها ولا أستحي من الحق وأقول قول الصادق إن جل كلامه العظيم لا يقدر على حله إلا من نال فضله تعالى بالتسليم وأتى الله تعالى وله قلب سليم وأنا أسأل الله بحجب الدعوات مفيض الخير والبركات أن يعصمني من الخطأ والخلل وعن القصور والزلال وأن يريني مافيه كما هو عليه وأن يغفر لي في بحر رحمة من لديه وأن يسهل علي صعبه ويميز عن قشره لبابه وأن يجعل لي الثناء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني إني لله قولي انك أنت المولى

(١) قوله الشرفاء كذا في النسخ وانظر من أي الصبيح هو وما منه كتابه مصححاً

ثم يقسم العرض الى ما اشترط فيه الحياة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لا بد أن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجبها وبأشياء تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائر والواجب والمحال في حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائر وأنه يجوز أن ينقصر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائرة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائر واقع عنده هذا ينقطع كلام المنكهم وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يتنقض أيضا باستحالة تقدير الشرع بما يقتصر العقل عن الاستقلال بادراكه أن لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وتكون المعاصي سببا للشقاوة لكنه لا يقتضي باستحالة أيضا ويقتضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فإذا أخبر عنه صدق العقل بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا أنه يتبدى نظره في أعم الأشياء أولا وهو الموجود ثم ينزل بالنزول الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظره في المتكلم واحد اخصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحد اخصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والتلقيه يأخذ واحد اخصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبتها الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ويأخذ الأصولي واحد اخصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الاحكام اما بقول طه أو غيره أو بمقول معناه ومستنبطه ولا يجوز أن ينظر الاصولي قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فاذا الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية

وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل (بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدئ (الحمد لله الذي نزل) \* على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل البينات) أي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكمة والسنة الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تختمل الزيب والارتباب (فطلع) من الطلوع أو التطلع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يختمل الوجهين (ربنا الله الحقيقة) أي الواقعية (حقا) لانك الكائن بنفسك (وكل) من سواك (مجاز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لا غيرك (تحقيقا) فانك مالك كل شيء (وكل) من العالم (مجاز) في تلك بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والمجدك وكل من سواك من أولى الامر أمرون من اجازتك بل عاينهم من عاينك لانهم عالون باعلانك فأمرهم أمرك (أعنة المبادئ بيدك) فانك مسبب الاسباب (ونواصي المقاصد مقبوضة اليك) فانك لا غيرك معطى المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية (فأنت المستعان) لا غيرك في كل الامور (وعليك التكاليف) لا على غيرك فانك الكافي بمهمات أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد الماتم للحكم) كما روي أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأعمم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعتنا عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بجوامع الكلم الى أفهام الامم) اخترفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتقع دعوة الى جميع أسمائه وصفاته ابتداء وتفضيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سما الاربعه الاصول) في دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانك تعالى قال شاطط الساميان اعسوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله أراد به الشاكر مجازا واختار هذا المجاز ليحمل به التمسك مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (الصبور) ولعله أراد بالصابر وانما اختار رعاية للصبر

والسنة والاجماع وفي البحث عن أصل الكتاب يبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وعربية ومعجمية وفي البحث عن السنة يبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر واحد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات روايتها من عدالة وتكذيب الى تمام كتاب الاخبار ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد الا عليهم ما وأما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفي البحث عن أصل الاجماع تبين حقيقة ودليله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم الى جميع مسائل الاجماع (القطب الثالث في طرق الاستثمار وهي أربعة) الاولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الامر والنهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ اللغوية وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل أعققت عبدك عنى فنقول أعقت فإنه يتضمن حصول الملك للملكة ولم يتلفظ به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان فإنه يدل على الجائع والمرضى والحقن بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس وينجر الى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في المستتر) وهو المجتهد وفي مقابلة المقلد وفيه يبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذى يجزى فيه الاجتهاد دون الذى لا مجال للاجتهاد فيه والقول فى تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر فى علم الاصول وقد عرفت كيفية اشعاعها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه الى معرفة أدلة الاحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذالم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الاقطاب الأربعة فلا بد أيضاً من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعنى العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا فى بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصر على تعريف صور هذه الامور ولكن انجز بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكره من

الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة يجعل الاضافة لادنى ملائمة أى مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا ترد العلالة (ثم هذا العلم) أى علم الاصول (أدلة اجالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية) المختصة بمسئلة (على أحكامها) لأنه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مستحجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائى تكون الملازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله تعالى وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد فى صحة كاية تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مسار ولا مؤول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر القياس الاستثنائى لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكاة واجبة فالملازمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فبعد بيان هذا أن علم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته الى الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا فى معرفة كيفية الانتاج ولا توجد مقدمة دليلها من مسئلة منطقية ورجعاً بكل مجامع القياس فانها لا يحتاج اليها الا فى كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه لكن ليس لك أن تحفظ فان القياس لا يفيد حكماً شرعياً الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به حينئذ لا يثبت حكم شرعى الا بأن هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت فالحقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً ولا وغير ذلك وبما ذكرنا ندفع ما يترأى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً الا لا ندعى وقوعها بعينها بل أعظم منه ومن المأخوذة

السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لما هذا العلم وخط له بالكلام وانما كثر فيه المنكروا من الاصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما جعل حب اللغة والنحو بعض الاصوليين على مزج جملة من النحو بالاصول فذكر وافيته من معاني الحروف ومعاني الاعراب جملته من علم النحو وخاصة وكما جعل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كابي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالاصول فانهم لم يوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد أكثر وافيته وعذرا المنكروا في ذكر حد العلم والنظر والدليل في اصول الفقه أظهر من عذرهم في اقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لان الحد يثبت في النفس صور هذه الامور ولا أقل من تصورها اذا كان الكلام يتعلق بها كما أنه لا أقل من تصور الاجماع والقياس لمن يتخوض في الفقه وأما معرفة حجة الاجماع وحجة القياس فذلك من خاصية اصول الفقه فذكر حجة العلم والنظر على منكر به استجراا لالكلام الى الاصول كما أن ذكر حجة الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجراا لاصول الفروع وبعد أن عرفناك اسرافهم في هذا الخلط فاننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لان الغطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافر ذلك كانت تفسر من ذلك على ما نطهر فائدة على العموم في جملة العلوم من تعرف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات الى النظر يات على وجهه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها بتبيينا بليغا تخلو عنه مصنفات الكلام

### (مقدمة الكتاب)

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محمل النظر وكتاب معيار العلم واستهذه المقدمة من جملة علم الاصول ولأن مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة به بعلمه أصلا فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة لحاجة اصول الفقه

انفرادا أو منها من غيرها اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الاصول أشد (وليس نسبتة الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم) وذلك ظاهر وأما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة مسئلة مسئلة (عوادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة أو الزكاة من أفراد الامر وحرمة الزكاة أو الزكاة بالاعتصاف مضاعفة من أفراد النسي (بخلاف المنطقى الباحث عن المعقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست عوادها معروفة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الى المسمى في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج ففيه شيء لان مسئلة الفاعلة ان الامر للوجوب يراد بها أن صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكاة فرد الموضوع هذه المسئلة الاباءة بامره ورتبه او كذا النسي للتحريم لا يراد بها الا صيغة النسي هذا والحق ما قررنا سابقا (والفقه حكمة أي أمر واقعي) فرع على متفرعة على الايمان بالذات والصفات والشواهد والمعاد (شرعية) ثابتة بادلة شرعية (فلا يقال على) فقه (المقلد لتقريبه عن الطائفة) فلا يكون في تقليده مستحقا للسبح والفقه قدمه في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فاذا ما حصل له تلبيد الايمى فقهها وحديثه سقط ما يظن في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التبصير وأنه ان أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيخرج والا لا (والتحصيل بالحسيات) التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح (احترازا عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الخيل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تمييز الاصطلاح أيضا لا ليق أن يكون الفقه عاما لالعمال الجوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا شديدا أيضا ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذه اسماء الامام فقهها أكبر وعرف الفقه عياجه أيضا وهو معرفة النفس ماله وما علمه الكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس بانخرجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أو لا وقوعها فليشد الاحكام احترازا

(بيان حصص مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان) (اعلم) أن ادراك الأمور على ضربين ادراك الذات المفردة كعمل كعني الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسم المفردة الثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو بالاثبات وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنفي أو بالاثبات كما تنسب القدم إلى العالم بالنفي فنقول ليس العالم قدماً وتنسب الحدوث إليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الأخير هو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب وأما الأول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب إذ لا يتطرق التصديق إلا إلى خبر وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان وصف وموصوف فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنفي أو اثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث أو جسم أو قديم فأقر أدليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلىح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها إذ الالفاظ مثل المعاني فحقها أن تحاذي بها المعاني وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقاً فقالوا العلم إما تصور وإما تصديق وسمي بعض علمائنا الأول معرفة والثاني علماً تأسيساً بقول النجاشي قولهم المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد إذ تقول عرفت زيداً والظن يتعدى إلى مفعولين إذ تقول ظننت زيداً عالماً ولا تقول ظننت زيداً ولا ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً عدلاً والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالتصاق فنقول الآن إن الادراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم أو في التصور والتصديق وكل علم تطرق إليه تصديق فن ضروريته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالفظ الوجود والشئ وكثير من المحسوسات ومطابره وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحد

عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به استحراز عن نحو السماء كرة والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام ويمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو أثر الخطاب لانفس الخطاب كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعية زائداً فإن الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة مسئلة اجتريبه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج إلى زيادة قيد الاستدلال الزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم جمعاً ومنعاً (وأورد) على الرسم المذكور (إن كان المراد) بالأحكام الشرعية (الجميع فلا ينعكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقهاتهم كالشمس على نصف النهار كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك (لشبه لا أدري) عن الإمام في الدهر منكر أو الإمام مالك في ست وثلاثين مسألة (أو) كان المراد بالأحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الأحكام وإن قلت (فلا يطرد) الرسم (الدخول) معرفة (المقاد العالم) بعض المسائل بالدليل (وأجيب) باختصار الشق الأول و (بأنه) بمعنى المسئلة لتحصيل معرفة جميع الأحكام و (لا يضرب لأدري) لأن المراد بالمسئلة (كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل) (فيجوز التخلف) لمنايع وربما يقرب باختصار الشق الثاني والتزام أن معرفة المقلد بعض الأحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيهاً فإن الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التمهيد البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد بل العمى والقريب غير مضبوط ففقه أنهم مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الإنسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضاً باختصار الشق الثاني والقول (بأن المراد بالدلالة الإشارات) والمراد من العلم بالأحكام العلم بوجود العمل بالأحكام الشرعية الحاصلة عن الإشارات وههنا العلم بوجود العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لأن مضمون المجتهد واجب العمل بالإجماع القاطع (وتحصيل العلم بوجود العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد إجماعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فستنده قول مجتهد) فبأي فقه به المجتهد يعمل به (لاطنه) أي ظن المقلد مستنداً (ولا طنه) أي ظن المجتهد فحينئذ لا يحتل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ أدليس له علم بوجود العمل هذا وظنى أنه لا يندفع به الإشكال فإنه سيجي أن الاجتهاد متجزئ والكلام في المقلد الذي يحصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علم بوجود العمل بتوسط الظن الحاصل عن إمارته فإن العمل عليه يقتضي ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم إلى أولى كالضروريات وإلى مطلوب كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتضئ إلا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتضئ إلا بالبرهان فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتضئ سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مستقلة على دعامين دعامة في الحد ودعامة في البرهان

(الدعامة الأولى في الحد) ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشمئ على فنيين فمن يجري مجرى القوانين ومن يجري مجرى الامتناعات ثلاث القوانين (الفن الأول في القوانين) وهي ستة القانون الأول أن الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله الاحتمال المطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أمهات المطالب أربع (المطلب الأول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى متكلم وأمراته (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور الأول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الخمر إذا كان يعرف لفظ الخمر الثاني أن يطلب لفظ محرج جامع مانع يثبته المسؤول عنه من غير كيف كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولو ازمه البعيدة عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كسبأ في الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما الخمر فيقال هو المائع الذي ينفذ بالزبد ثم يستحيل إلى الجوضة ويحفظ في الدن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولو ازمه ما سوى بجملة الخمر بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كن يقول ما الخمر فيقال هو شراب مسكر معتق من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقة ثم يتبعه لاحتمال التميز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الواجهة الثلاثة بالاشتراك فلنختار لكل واحد اسما ونقسم الأول حد الفظيما إذا السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ونقسم الثاني حد ارسيا اذ هو مطلب من تسمي بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء ونقسم الثالث حد حقيقيا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه أن يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تنقل مثل) قول (من قال كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليهم ما يتوسط انظن الحاصل من الامارة (فهما سبيان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامى وهو الذي يقول انظن مجتهدى الذى حصل له من الدليل الفلاني واجب على فالمقلد المميز والمجتهد سبيان فالأولى أن يجاب بأن المراد ظن بوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) يرد عليه أنه (بازم أن يكون) الفقه حينئذ (عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضرورى (الآن يقال انه رسم فيجوز بالاوزام) كما هو شأن الرسوم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير شمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الا أن يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أى مباين من حاصل الرسم (علت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أى أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعروف وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قلبي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضرورى في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعاب بالخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع بخلاف باختلاف الأشخاص كما سيجي في بحث الامر ان شاء الله تعالى بخلاف المخالف لا يضر القطع والجواب تحرير آخر هو أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل اما بعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما أورد بتدويعه نعم يرد لكن لا بدفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه إلى العلالة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا يراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو شئنا أن نحذف الحيوان فقل جسم حساس فقد جنى بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالارادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين فأما المرتبة الأولى التي تتميز فيمكنني بالحساس وإن لم يقل أنه جسم أيضا (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة علم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ماسبق في حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تميز ما عرف بجملة عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر فقل أنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فيقول نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فقد اخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثاني) أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالاضافة إلى الموصوف أما ذاتية ويسمى صفة نفس وأما لازم ويسمى تابعيا وأما عرضيا لا يبعد أن يتفصل عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فانها نافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذات فيأني أعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسمه ما يخصه صفة تكون الجسمية داخلية في ذات الشجرية دخولا به قوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجه عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراج في حد الشيء فنحن نجد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما اللازم فالإشارة إلى الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يشارك وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالزوم ويعتقد أنه ولكنه من توابع الذات ولوازمه وليس بذاته وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له إذا غافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو أهم منه وإن لم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الأرض مخلوقة ووصف لازم للأرض لا يتصور مفارقة له ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فإنا نعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يخلو عن كبر لانه مخالف لكتب اللغة والأحرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا شائعا فلا بأس بآراء هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا ينبغي دفع الإيراد أن أما الاول فلا نختار شقنا لانا وهو أن المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا يراد وأما الثاني فلان الفقه حينئذ علم قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة ألا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجماع والقطعيات أقل القليل فان قلت أنه يلزم خروجهما قال (والترام ذلك التزام بالزوم) من جهة ولعل حجة أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل وادق ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطلقوا الفقه الاعلى من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا معتبرة في الفقه الممدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخل في تحديد هذا العلم) أي الفقه (كذهب إليه بعض مشايخنا) وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (بعد جدا) عن الصواب لان الفقه أحد أنواع العلوم المدققة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقه الفاسق فقيها هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الخدوي ولكل مصطلح أن يصطلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو وحينئذ الحق مع الامام فخر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالأدلة غير فقيه كيف ولم يعد أحد الخجاج فقيها مع كونه عارفا لا أحكام هذا واعلم أنه رضي الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم للفروع وهو الفقه وانه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الأصول بشروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الأوجه كان فقيها مطلقا ولا فهو فقيه من وجه دون وجه فتجرب المحصولون في فهمه فان أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وآخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزءه فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقيه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

الجسم ثم نطلب البرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا أن نعلم الأرض والسماء ما لم نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلزم بل يتصور مفارقة له إما سرى كما كونه المخل أو بطياً كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فإنه ملازم لا يتصور مفارقة ومن مشارب الأغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فانه مأمور كان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلامة على هذا العلم غير ممكن وقد استقصينا في كتاب معيار العلم فإذا فهمت الفسوق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وما هيته وأعني بالمساهية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو فان القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنساً والخاص ويسمى نوعاً فان كان الذاتي العام لأعم منه سمي جنساً الاجناس وان كان الذاتي الخاص لأخص منه سمي نوعاً وهو اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم عليه فإنه لا ضرر فيه وهو كالمستعمل أيضاً في علومنا ومثاله أنا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجواهر جنس الاجناس اذ لأعم منه والانسان نوع الانواع اذ لأخص منه والنامي نوع بالاضافة الى الجسم لأنه أخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لأنه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامي الاعم والانسان الأخص فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجوداً أعم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه قلنا لم نعن في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل عني بالاعم الذي هو ذاتي الشيء أي داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن ونخرج عن كونه مفهوماً للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في المساهية اذ بطلانه لا يوجب زوال المساهية عن الذهن ببلانه اذ قال القائل ما هذا المثلث فقلنا شكل محيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما هذا المسبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقهه مطلق أي فرد كامل والأى وان لم يكن مقارناً له بل يكون علماً فقط ولم يكن العالم عاملاً به فهو فقهه من وجه دون وجهه أي فرد ناقص وحيث لا يرد خروج فقهه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتاج الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الحاجاج الاحكام من الأدلة غير ظاهري فلا يقوم دليلاً ولا بعد في مدح وحق الفاسق من جهة العلم فإنه ممدوح من وجهه فأملاً ولمافرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي أراد أن يشرع في حد المعنى اللقي فقال (وأما) حده (لقباً فهو علم بقواعد) أي قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصل قريباً كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو لازمة عند تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت أيضاً أن أمثال الاجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير المنصوص لها يدخل في أخذ تلك الكبرى أو المألزمة فلا تخرج عنه (قل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو اودراكاتها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى ادراكاً بذكر العلم والمسائل غير شمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من أجزاء غير شمولية (فالمفاهيمات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم) لا حدود (بناء على أن المركب من أجزاء غير شمولية كالعشرة لاجنس له ولا فصل واللازم تعدد الذاتي) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلزم الحد الامن الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضاً موقوف على عدم كونه مركباً من الجنس والنفس ثم لقائل أن يقول للمسائل ادراكاً كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديق فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصوداً متوقفاً فلا اشكال (وفيه) في هذا البني عليه (نظراً أثرت اليه في السلم) من أن الاجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم أن هذا المبني عليه وان كان فاسداً لكن العلوم كونهما حقيقة أثق اعتباراً لا تركيباً فيها الامن المسائل الغير المحمولة وليس لها اجنس ولا فصل بالضرورة والوجدانية ثم المفاهيمات المذكرة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبوع وان لم يعلم أن المسبوع موجود في العالم أصلا فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبوع ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبوع ولم يبق مفهومه عنده وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شيخا أو صبيا أو كاتبا أو أبيا أو مجترقا فشيء منه لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيرا فكبرا وقصيرا فطال فستلنا مرة أخرى ما هو لست أقول من هو لكان الجواب ذلك بعينه ولو أشار الى ما ينقل من الاحليل عند الوقوع وقيل ما هو لقلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولودا فقل ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقل ما هو قلنا ماء كما في حالة البرودة ولو استحال بالنار بخارا ثم هواء ثم قيل ما هو تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية وأما الحد اللفظي والرسمي قوتهم ما خفية اذ طالها قانع بتبدل لفظ العتقار بالخر وتبدل لفظ العلم بالمعرفة أو بما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير

(القانون الثالث) ان ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حدا حقيقيا فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقيا الا بها فان تركتها سمينا رسميا أو لفظيا ونخرج عن كونه معر باعن حقيقة الشيء ومصور الكنهه معناه في النفس الاولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال لك مشيرا الى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتضت عليه لبطل عليك بالخروج فتحتاج الى الزيادة فتقول نام فتعزز به عمالين هو فهذا الاحتراز يسمى فصلا أي فصلت به المحدود عن غيره الثامنة أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألقا ولا تبالي بالتطويل لكن ينبغي أن تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذه لو تركتها للتشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك في هذا أقل مما في الاول وهو أن تقتصر على الجسم الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلا تترك البعيد

تكون اذا أخذت بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (نعم يلزم) على هذا التقدير (اتحاد التصور والتصديق حقيقة) لان العلم بالحد علم تصوري والادعاء بها تصديقي وقد تعلقا بشيء واحد وهو المسائل (مع أنهم مانوعان) متباينان (تحقيقا) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا الايراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدة ان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشكالات (ثم اختلف في أسماء العلوم) وكذا في أسماء الكتب أيضا (فقل) هي (أسماء جنس) موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح أنهم موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدلل به من أنه يصح دخول اللام والاضافة وهما من علام كونهما أسماء أجناس فليس بشيء لا ما قيل أنه لا يدخل على أصول الفقه ولا تصح اضافته وان دخل على أحد جزأيه وأضيف فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قيل أيضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصف في دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملازمة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا أي العمر الذي هو سيدنا ونرجو مده في كل هول من الاهوال وبعد التبريد تصح الاضافة بل لا ريب نعم يصح الاستدلال بوقوع اللفظ القرآن منصرفا (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل) أعلام جنسية قلنا ثبت (الاعلام الجنسية بالضرورة) فانه وجد في بعض الالفاظ علامات المعارف ولم يوجد التعريف فقطر العلمية الجنسية كاعدل التقديرى (ولست) الضرورة متحققة هناك وما قيل في اثبات العلمية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الازدهان كثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناها التعيين والوحدة واذا ليس شخصيا فهو نوعي ففيه أن غاية ما لزم أنه عرض لمعناه نوع واحدة وهو مسلم بل لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلم (وقيل) ليست أسماء جنسية ولا أعلاما كذلك (بل) أعلام (شخصية) لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كايالكان له أفراد ولا يصلح

معقولة تكون مكررا كما تقول مائع شراب أو تقتصر على البعده فتكون مبعدا كما تقول في حد الحجر جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الحجر بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الاخص ولا يتحد بعده جنسا أخص منه فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الاشربة فاجتهد أن تفصل بالذاتيات إلا إذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير في أكثر الحدود فاعدل بعد ذلك الجنس إلى الوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من الوازم الظاهرة المعروفة فإن الخفي لا يعرف كما إذا قيل ما الأسد فقلت سبع أبحر ليميز بالخبر عن الكلب فإن الخبر من خواص الأسد لكنه خفي ولو قلت سبع شجاع عريض الأعلى لكانت هذه الوازم والاعراض أقرب إلى المقصود لأنها أجلي وأكثر ما ترى في الكتب من الجسد ورسمية إذا الحقيقة عسرة جدا وقد يسهل ذلك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فإن ذلك جميع الذاتيات حتى لا يشد واحد منها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يتبدأ بالأخص قبل الأعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فأنك ربما تقول في الأسد أنه حيوان شجاع ولا يحضر لك لفظ السبع فتجمع أنواعا من العسر وأحسن الرسومات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتقم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تختار زمن الانقاط الغربية الوحشية والمجازية البعيدة والمستركة المترددة واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فإن أعوزك النص واقتربت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض وإذا كره أدلك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للبناء عنه ولو طول مطول واستعار مستعير أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالنص صريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم ضيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود وهذه المزايا تحسبنا وتزينا كالابازير من الطعام المقصود وإنما المتحسسون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرون به غاية الاستنكار ليل طباعهم القاصرة عن المقصود الأصلى إلى الوسائل والرسوم والتواضع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم

للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (إذا لم يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) إذ تجري فيه مقدمات الدليل أدلو كان له أفرادا كان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العلية وليس علما (والحل) أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلي قد يكون مركبا من أجزاء متفقة) في أنفسهم كما ينادى عليه قوله (نحو الأربعة) وعلى هذا لا يظهر إذ كره هذا التعميم فائدة الأولى أن يعهم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة لكل في الحقيقة كالأجزاء المقدرية كالماء (أو مختلفة) كأجزاء الماهية (كالسكنجيين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان له هذه المفاهيم أفرادا كانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل من شخصية بشخصات في أذهان كثيرة فحينئذ لا شخصية فأنصف \* وما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوع الأدلة الأربعة إجمالا) لا مطلقا بل حال كونها (مستتركة في الإيصال إلى حكم شرعي) ولأجل هذا الاستراك لم يحدد علم الأصول بنوع الموضوع فلو كان موضوع الأصول الأدلة لم تكن حجج هذه الحجج من الأصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فمن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار إليه المصنف بقوله (وما قيل إن البحث عن حجية الإجماع والقياس من الفقه إذا المعنى) من حجته ما أنه يجب العمل بحجة ضاهية) فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع الجنية) لأنفسها وكان الكلام في أن اثبات الجنية من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضا من ثمرات الجنية) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما وله انما ذكر وجوب العمل مثلا ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زاعم زعم أنهم البست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلا لأنها ضرورية وبينه) والضروريات لا تثبت في علم أصلا (فقد بعد) عن الحق (لأنه وإن سلم) أنهم ضرورية (لأنها لا سلم) أنهم ضرورية (لما) فلا بد من البحث عن ليمتها قال واقف أسرار الأصول والفروع إن في نقل المصنف اضطرابا فإنه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه فعلا فن الفقه وأما إن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجته ضرورية وبينه كما سيصرح في السنة أن حجته ضرورية

انه الثقة بالعلوم وأدراك المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو لان الثقة اذا قربت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجهه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند المرسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

(القانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا في حد الخمر انه شراب مسكر فقبل لنسلم ان كان محالاً أن يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكمة ومها الخمر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم واقترت الى وسط وهو معنى البرهان أعني طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للحكموم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة فبماذا تعرف صحتها فان احتج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقف في موضع غير وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضوع صحتها فليخذ ذلك طريقاً في أول الامر مثاله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقبل لم نقلنا لان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم اذن معرفة لان هذا طريق البرهان على ما سياتي فيقال ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتدعى الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحتها بطارده وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة وأما كونه معرّفاً عن تمام الحقيقة بما ينزع فيه ولا يقرب فيه فان منع اطارده وانعكاسه على أصل نفسه طالبتنا بأن يذكر حده نفسه وقابلنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجرنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقه وأثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً فقالوا لا نسلم أن ولداً المغصوب مغصوب قلنا حد الغصب اثبات السيد العبادية على مال الغير وقد وجد فربما منع كون السيد عادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا

وبينة وأيضاً لوجه يظهر للتعلم المرموز بقوله وان سلمنا من ذاهب ذهب الى أنهم من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام كحجية الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا نذكر في الاصول أجاب (لكن تعرض الاصولي لحجيتهما فقط) دون أخويهما (لأنهما كثر فيهما الشغب) من الحق من الخوارج والرافض خذلهم الله تعالى (وأما حجيتهما) أي الكتاب والسنة (فتفق عليهما) عند الامة من يدعي التدين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفي موضوعية الاحكام) مع الأدلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى أنهم مامون بموضوعات لانه يبحث عن أحوالهم ولا الخفاء الى الاستطراد والمشهور أن الموضوع الأدلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعاً (وأما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصوير والتنويع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (ليثبت أنواعها) أي أنواع الأحكام (بأنواع الأدلة وما من علم الاويز كرفيه الاشياء استطراداً تيمناً وترميماً) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال (وفائده معرفة الاحكام الشرعية) عن الأدلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية

### (المقالة الاولى في المبادئ الكلامية)

(ومنها) المبادئ (المنطقية لانهم) أي المتأخرين منهم (جعلوا جزءاً من الكلام) وانما جعلوا جزءاً منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدة والصفات والنسب والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمعى ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات لطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السليم والافادات والآ نذ كر طر فاضرو ربا) له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معاومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونه من الكلام غير ظاهر بل الموضوع النفس للنفسي للكاف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عم والافن التصوف الا أن يقال لا تنافي بين هذا وبين

بل بما قال تسليم أن هذا موجود في ولد المغصوب لكن لا نسلم أن هذا أحد الغصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطللة المزيلة للحد المحقق فنقول قد زدت وصفا وهو الأزالة فلننظر هل يمكن أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فإن قدرنا عليه بأن الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد أثبت اليد المبطللة ولم يزل المحقق قائما كانت زائفة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما المناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتخلص له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه علم أنه واحد للحد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فإن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق أنه افراط المحبة وانما ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك في الكرسي أنه خشب يجلس عليه وفي السيف أنه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف أنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا أو لا ليس موجود كقولك للرماد أنه خشب محترق وللولد أنه نطفة مستحيلة فإن الحد بدو موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك أن يؤخذ الجنس بدل الجنس كما يقال في حد العشرة أنهم أجسة وخمسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المدة دور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي يترك والا فالغاسق يقوى على التمسك ولا يترك ومن ذلك أن يضع الموازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد الموجود إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشجر هو ظم الناس والظم نوع من الشجر وأما من جهة الفصل فإن يأخذ الموازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الأمور المشتركة فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١)

كونهم من الكلام فإن المقصود بما يكون من حيث أنه وسيلة إلى معرفة الله تعالى فينبئ كلامي وإن كان المقصود بنفس معرفة حال النظر من الوجوب والحكمة فمن الفقه بل التصوف (لأنه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الإلهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر إلى قواصر العقول كأمثالنا وأما من أهم نور من الله فتكشف عليهم حقيقة الأمر بديهية فلا يحتاجون إلى النظر كما حكى عن خاتمة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يحتاج إلى ظهور المعجزة ومنها (البسيط لا يكون كاسبا) لشيء من المركب والبسيط (لأنه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لأن المعارض لا يفيد الكنه) ولا ذاتي له ومنها (المساهية المطلقة) أي لا بشرط شيء (موجودة) بعين وجود الأشخاص لا فرق بينهم إلا بالاشتراك والتعيين (والا) تكون موجودة (الكان كل قطرة من المساء حقيقة على حدة) لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقررت أمثال الجواهر) فالتمسك بالباطل (وفيه ما فيه) لأنه أن أريد بمثل الجواهر الاستراك في الأوصاف والعوارض فسلم لكن لا ينافي تخالف الحقيقة وإن أريد الاتساق في الحقيقة فالتمسك لم يثبت بعد ومن ادعى فعلية البيان (أقول) في اثبات التماثل (على طور الحكمة) لا الكلام أن الجزء الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لأنه (لو كان الجزء حقا فلتكن) زاوية (قائمة كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالجارى) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكيم بأن مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربع الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فتكون الزوايا ثمان الموترتان لهما متساويتان بعكس المأمور فيلزم أن يكون في مثل زاويتان قائمتان هذا خلف واذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء جزأين تعين الشق الثالث المشار إليه بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متماهية وحينئذ فنقول هذا المنصل قابل للتقسمة إلى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا يثبت في نسخة أخرى. فطرد هذه العبارة من نسخة أخرى. فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو مساو له الخ لعل مثل البياض في نسخة أخرى متعلق به القدر في حروف الظن لا ينبغي كتبه مستحالة

ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالمًا ومن ذلك أن يعرف الضد بالضد فيقول حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الأضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد ما ليس بزوج فيدور الأمر ولا يحصل له بيان ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الإضافة كقول القائل حد الأب من له ابن ثم لا يجوز أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغي أن يقول الأب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحيل على الابن قائمهما في الجهل والمعرفة يتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حد العلة مع أنه لا يحد المعلول إلا بأن تؤخذ العلة في حده كما يقول في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارًا فيقال وما حد النهار فيلزمه أن يقول النهار زمان من طالع الشمس إلى غروبها أن أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن احصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حد الموجود فغايتك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أبدلت اسمًا باسم مرادف له وبما يتساوىان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كن يقول ما العلة قار فيقال الخمر وما الغضنفر فيقال الأسد وهذا أيضًا غمًا يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ثم لا يكون الاشتراح للفظ والأقرب يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله إلا بأن يقول هو سبع من صفة كيت وكيت فأمّا تكرار الالفاظ المترادفة فلا يغني عنه ولوقلت حد الموجوداته المعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احتزرت به عن المعلوم كنت ذكرت شيئًا من توابعه ولو أزمه وكان حده رسميًا غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقياً فإذا الموجود لا حده فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لان معنى قول القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار والدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فإذا قال ما حد السواد فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي باثلاثها تتم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لان المتباينين في الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل يتساوان) لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والشخص والاختلاف بالحقيقة يابهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فافهم ان هذا السائح عزيز) ربما يشك فيه بان الانفصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم حينئذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقةهما وبعد طريران الانفصال يحدث حقيقةتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الامور المختلفة بالحقيقة هذه العلة يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعداما واجبادا لكن لا يحدث بعد الفصل الاجسام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكابرة وايضاً نحن لانحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة تاقية ومنها (المعرف مانع الواجب) أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفاً للمعرف والايلازم عدم الاطراد اصدقه على كل مساو للشيء بل ببيان لحكم المعرفة (فيجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعرفة ومحمولها المعرفة (والعكس) أي كلما صدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة واعلم أن التعريف ليس فيه الاقتصار على ذي بصيرة تاقية ومنها (المعرف مانع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فأما المعارضة فلا تصلح باقامة الدليل على بطلانها فانه ما أقام المعرفة دليلاً على صحة فيؤثر الى النقص وانما تنسخ باحداث معرفة آخر فهذا لا يصح الاق التحديد وليس لهذه كثير زعم وأما المنع فان كان مجرداً فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنفع الشاهد فيؤثر الى النقص وإذا قال (وجميع الإيرادات على التعريف) نقوض و (دعاوى) فلا بد للورد من اقامة الدليل (ويكفي في جوابها المنع وهو) أي المعرفة (حقيقي ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرفة الموجود (ورسمي ان كان بالوازم) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه احضار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض بزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوماً واحداً وكثيراً  
وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لوناً فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد  
لتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص بأن يتهدى بالاعم ويختص بالادخس ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض  
للازم بل الذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤلفاً من ذاتيات متعددة كالموجود فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه  
كقول القائل ما حد الكثرة ويقدر العالم كله كره فكيف يذ كر حده على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن  
منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحاً مختلفة ولا هو منتهى الى مختلفة حتى يقال أخذ حدوده  
ينتهي الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيداً عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم  
من قول السواد مركب من معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع ان في السواد ذات متعددة متباينة  
متفاضلة فلا تغفل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه يتركب ويتعدى لعل حتى يعقل اللونية  
مطلقاً ولا يخطر له السواد مثلاً ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمر اذا لا يمكنه بحده تفاسيله في الذهن ولكن  
لا يمكن أن يعتقد تفاسيله في الوجود ولا تظن أن منكراً الحال يقدر على حدثي البتة والمنتهى يكون يسمى اللونية حالاً لان  
منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيئاً لا احتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول أو غيره فان كان عينه  
فهو وتكرر فاطر حده وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاد أنه متعين  
فيقال له قوله متعين مفهومه غير مفهوم الموجود وأعينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجود والمتارفة كالمشكورة  
فهو اذا بطل بالعرض وان كان غيره حتى اندفع النقض بقولك متعين ولم يندفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب  
الاعتراض بتغاير المعنى في العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما يحده بحد لفظي كقولك في  
حد الموجود انه الشيء أو رسمي كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور أو الواحد والكثير  
أو القديم والحادث أو السابق والفاقي أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه وكل ذلك ليس ينبي عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلاً (وقد أجيز) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلياً (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعقل  
وينقض بالامكان) فانه عرض لا يمكن مع أنه يصدر عليه أنه لا يعقل (اذلا مكان بالغير وأورد) لابطال الاكتساب  
بالتعريفات أن تعريف الشيء امانته أو ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض (تعريف المساهية بنفسها أو أجزائها  
تحصيل الحاصل) فيكونان باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء (والعوارض  
خارجية) عن ماهية الشيء (فلا تحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات  
(والجواب) اننا نختار (أن) المعرف مؤلف من الأجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً اذا ترتبت وقيدت فهذا  
الجموع) المفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضاً لكن (على الاجمال وهو المحدود)  
فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل (فهنا التحصيل أمر لم يكن حاصلاً) قبل اكتساب وهو الاجمال (فتدبر) وههنا كلام  
طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزائدة المتعلقة بشرح  
المواقف ولما فرغ من المعرف شرع في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب  
خبري كالعالم) وهو الاصغر باصطلاح المنطق (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى  
مطلوب خبري قطعي (ويسمى الظني) أي ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني (أمانة) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال  
(والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد) للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد (من واسطة) بينهما (فوجب التقديمان ومن  
ههنا) أي من أجل أن الانتاج موقوف على التقديمين (قال المنطق هو) أي الدليل (قولان) أي قضيتان اطلاقاً فالاعم  
على الاختص (يكون عنده قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتبثيل) وقياس المساواة  
وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لذاته قولاً آخر فيخص  
بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتبثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شأن التمثيل والقياس واحد فان حاصل

لا يفارقه البتة \* واعلم أن المركب اذا حددته بذكر احوال الذات توجه السؤال عن حد الاتحاد فاذا قيل لك ما حد الشجر فقلت نبات قائم على ساق فقبل لك ما حد النبات فنقول جسم نام فيقال ما حد الجسم فنقول جوهر مؤلف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وما حد الجوهر وهكذا فان كل مؤلف فيه مفردات فسله حقيقة وحقيقته أيضا تألف من مفردات ولا تظن أن هذا ابتداء الى غير نهاية بل ينتهي الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج الى طلب بضعة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها وكل برهان ينظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة أيضا من برهان يألف من مقدمتين وهكذا فيتمادي الى أن ينتهي الى أوليات فكما أن في العلوم أوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود الأوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فان طلب الحقيقة فهو معاند كن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة) وقد أكرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم وبحل النظر ونحن الآن مقتصرين على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لان هذا النمط من الكلام دخيل في علم الاصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الاول) اختلف الناس في حد الحد في قائل يقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنايه على وجه عنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافية فينصر أحد الحدين على الآخر فانظر كيف تحبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعدوا وتنافروا ما تواردا على شيء واحد وانما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سئذ كره فان من يحدد العين بأنه العضو المدرك للالوان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النعوت بل حده بأنه امر امبينا لحقيقة الامر الآخر وانما اشترك في اسم العين فافهم هذا فانه قانون كثير النفع فان قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كن استدير المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء في الوجود أربع مراتب (الاولى) حقيقة في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التشيل أن علة هذا الحكم موجودة في مادة أخرى فيلزم قطعها وجوب وجود الحكم لو سلم كأن القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما تجب الظنسية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى أن لا يخرج (وله) أي القياس (خمس) صور قريبة انتاجا وما غير القرينة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاستثنائي الشرطي ولا يحتاج اليها في الأكثر (الاولى أن يعلم حكم) ايجابا كان أو سلبا (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت هذا الشيء الموضوع (للاخر) الموضوع (كل أو بعضا) أي لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منهما (ثبوت ذلك الحكم للاخر) ايجابا كان أو سلبا (كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى) وكيفية الكبرى (وما في التعرير الا في مساواة طرفي الكبرى) يكفي سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشيء لانه) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا ما ارد عليه لو كان قيد بقدار ذاته والالا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا (ليس بـ وكل ما ليس بـ ج) ينتج (أ ج) والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أيها المورد (في الصغرى) أيضا (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى سعدولة أو سالبة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورد (فلا اندراج) للصغرى تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان أو سلبا (للاخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك) كلاً أو بعضاً (بتأمل ما) فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والا كبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات

حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقم تدل به بحاسة البصر الدالة على اللفظ وهو الكتابة فالكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم اذ يدل عليه والعلم تبع للعلوم اذ يطابقه ويوافقها وهذه الاربعه متطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاخصار والامم والاخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاخصار والامم لانهم موضوعان بالاختيار وليكن الاوضاع وان اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة ومعالم أن الحسد مأخوذ من المنع وانما الاستعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع فانظر المنع أين تجده في هذه الاربعه فاذا انبثأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصره للشيء بخصوصية اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصره فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تجر باطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد أن يكون له حدان مختلفان كاللفظ العين فاذا عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع الآن الذين أطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف كذا كراه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقع بتكرير اللفظ كقولك الموجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبدل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجتمع وينع وأما حد الحد عند من يقع بالسميات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه غير من غير تميزا بطردوينعكس وأما حد الحد عند من لا يطلق اسم الحد الأعلى الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا يدل على الماهية الا الذاتيات فقد عرفت أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (وما في المختصر أن لا انتاج الا بالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاول وجودا وعدما (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (لان الزوم لا مقدمة أجنبية) بل بالذات (يجوز أن يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعدما (لا ينافيه) أي لا ينافي الزوم لا المقدمة أجنبية (و) الصورة (الثالثة أن يعلم بثبوت أمرين ثالث) موضوع (وأحدهما) أي أحد الحكمين (كلّي) فيعلم التقاضيه ما فيه أي يعلم التقاضيه لثبوت الأمرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الأمرين لبعض الآخر (أو يعلم بثبوت أمر له) أي لثالث (مع عدم ثبوت الآخر لثالث) الثالث (فيعلم عدم التقاضيه ما فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الأمر الاول (فلا يكون اللازم الاجزئي موجبا أو سالبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) أن تثبت الملازمة بين أمرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي (فلا لزوم) بينهما هذا خلف (ولا عكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز أعجمية اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق المزموم الاخص (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم واللازم تخلف المزموم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز أخصية المزموم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع اللازم الا عموما (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع اللازم رفع المزموم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء المزموم) وكيف لا والحال يجوز أن يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء المزموم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (الزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير) لان الزوم هنا كلّي (فوق الانفكاك وهو وقت عدم بقاء المزموم داخل فيه فيرجع الى منع) صدق (الزوم وقد فرض هذا خلف فتدبر) وفيه أنه قد تقرّر في المنطق أن الاعتبار في كاية الشرطية المزموم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضا قد بين في زبر المتأخر بين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلّي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالجواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كدليل لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد  
 فاذا ذكر كمال اسم وطلب منك حده فانظر فان كان مشتركا فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك فان كانت ثلاثة فاطلب لها  
 ثلاثة حدود فان الحقائق اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل لك ما الانسان فلا تطمع في حد واحد فان  
 الانسان مشترك بين أمور اذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان المعروف وله حد آخر وعلى الانسان المصنوع  
 على الخائط المنقوش وله حد آخر وعلى الانسان الميت وله حد آخر فان السد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكر او تسمى  
 يد او لكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فانها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع  
 وبعد القطع تسمى به من حيث ان شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها  
 ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك اذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فانه هوس لأن  
 اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان اذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغير برة التي يتأهبها الانسان  
 ادرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم يتحكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقل  
 ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أى فيه هدوء وقد يطلق على  
 من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسدون كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقل فلا يقال للججاج عاقل بل داه ولا يقال  
 للكافر عاقل وان كان محمدا بحكمة العلوم الطبية والهندسة بل اما فاضل واما داه واما كيس فاذا اختلفت الاصطلاحات  
 فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته انه بعض العلوم الضرورية كجواز  
 الخائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالأعتبار الثاني انه غير برة يتأهبها النظر في  
 المعقولات وهكذا ابقية الاعتبارات فان قلت فترى الناس يختلفون في الحد ودو هذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد  
 أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء فاعلم أن الاختلاف في الحد متصور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله  
 تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول امام من الأئمة يقصد بالاطلاع على مراده فيكون ذلك اللفظ مشترك كافي مع النزاع  
 في مراده فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تبين بعد التوارد والافلا نزاع بين من يقول  
 أن كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فحينئذ يتجوز استحالة انتفاء الا لازم يرجع الى منع صدق الاستثناء  
 فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما اما صدق فقط  
 أو كذب فقط أو فقه ما فتازم النتائج بحسب ما فتكر) أما اذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر واللازم  
 صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر ولا كذب بالضرورة مع كل وضع الآخر لجواز  
 اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر (مسئلة) النظر في تحديد العلم بالضرورة الغير  
 المكذوبة (السنية نفوا افادة النظر العلم مطابقة قائمين بان العلم بالاحس) وهذا زيادة في حقاقتهم وشبهتهم هذه (لان  
 الجزم قد يكون جهلا وهو) أى الجهل (مثل العلم فيما لا يعلم أن الحاصل بعده) أى النظر (علم) لا جهل (ويجب) أولا  
 بان هذا جار في المحسوسات أيضا فان الجزم الحاصل بعد الاحس قد يكون جهلا فلا يفيد الاحس العلم أيضا وثانيا (بانه يتميز  
 بالعوارض فان البديهية) الغير المكذوبة (حكمة بان الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل أقول وفيه أنه بماذا يعلم أنه)  
 أى هذا النظر الذي ادعيت صحة (نظر صحيح فان الاحتمال) أى احتمال عدم النجسة (فان من المبادئ الى المقاطع مثلا  
 بمنزلة) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فان قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالاحس أو بقدرة ما تعلم به قال (والاحس لا يفيد  
 العلم لا جزيا وهو) أى العلم الجزئي (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا واعلم أن هذا الايراد ليس بشئ فان الصحيح  
 أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معاومة بالضرورة وقسام الاحتمال بعد  
 حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأنصف والحق لا يتجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التماس) أى تامل العلم والجهل  
 بل هما نوعان متباينان (كما هو مذهبنا فتدبر) وهذا أيضا غير وافي فان مقصود صاحب الشبهة من التماس التشابه بحيث  
 لا يتميزان في أول الامر وهما كذلك لان الجزم رعايا يكون علما ورعايا يكون جهلا فلا يتميزان في أول الامر فتعود الشبهة  
 كما كانت فافهم وأنصف (مسئلة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (ان الافادة) أى افادة النظر الصحيح

السماء قديمة وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا توارد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى أوفى كتاب امام الحجاز  
 أن يتنازع في مراده و يكون ابصار ذلك من صناعة النفس بل من صناعة النظر العقلي الثاني أن يقع الاختلاف في مسألة  
 أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمرانا لا يتحد حده على المذهبين فيختلاف كما يقول المعتزلي حده العلم اعتقاد  
 الشيء على ماهويه ونحن نخالف في ذكر الشيء فإن المعلوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى الى  
 هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده أنه غير يميز  
 بين الانسان عن الذئب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول يشكر تميز العين بغير يرة عن العقب وتميز الانسان بغير يرة  
 عن الذئب بهاتين النظريتين العقليتين لكن الله تعالى أجرى العادة بحاق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئب  
 وخلق البصر في العين دون العقب لا تميز بغير يرة استعد بسببها القبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في اثبات هذه  
 الغريزة ونفيها فهذه أمور وإن أوردناها في معرض الامتحان فقد أدركنا فيها ما يجري على التحقيق مجرى القوانين  
 (امتحان ثان) اختلاف في حد العلم فقول الله المعرفة وهو حد لفظي وهو أضعف أنواع الحدود فإنه تكرر لفظه بذكر  
 ما يراد منه كما يقال حد الأسد اللبث وحد العقار النجر وحد الموجود الشيء وحد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا  
 بأن يقال معرفة المعلوم على ماهويه لأنه في حكم تطويل وتكرر يراد المعرفة لا يطلق الاعلى ما هو كذلك فهو كقول القائل حد  
 الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فإن هذا تطويل لا يخرج حده عن كونه لفظيا ولست أمانع من تسمية هذا حدا فان لفظ  
 الحد مباح في العقل استعماله لما يريد مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عبارة عن لفظ مانع وإن كان عنده  
 عبارة عن قول شارح للماهية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة  
 وقيل أيضا انه الذي يعلم به وأنه الذي تكون الذات به عالمة وهذا أبعد من الاول فإنه مساو له في الخلق عن الشرح والدلالة  
 على الماهية ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر فيشرح الاخر  
 بالأشهر أما العالم ويعلم فهما مشتقان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق منه والمشتق أخفى

العلم (بالعادة) أي يجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذلا مؤثر) في الوجود عنده (الاله) كما نطق  
 به الشريعة الحقيقية لا مساع للارتياح فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الاشعري  
 (ولا علية) فبالعادة ولم يدرك أن الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة انه) أي حصول العلم  
 بعد النظر (بالتوابع) فإن الناظر يخلق النظر فيتمولده فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة المفتاح عند حركة  
 اليد) وهذا رأي باطل لا ينبغي للعلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكماء انه) أي حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أي النظر  
 (بعد الذهن اعدادا تاما) فإذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (نقيض عليه النتيجة من مبدأ الفرض وجوبا  
 منه) فإن الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) نفع الدين (الرازي) من  
 الاشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عادة تعالى بالاجاب وجود العلم واحالة عنده  
 بخلاف قول الاشعري فإنه لا يقول بالوجوب أصلا ولا يدخل للنظر في هذا الاجاب بل هو والنظر معا ولأنه سبحانه واجبان به  
 بخلاف قول الفلاسفة (وإن لم يكن) حصول العلم (واجب منه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم  
 غير متولد منه) أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بواسطة النظر (لأنه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرع  
 الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبقا قدرنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قبل ان هذا  
 لا يحصل له الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالصواب (فإن) حاصل هذا يرجع الى  
 الزوم وبعض الأشياء لبعض مما لا ينكر ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر غير معقول (و) كذا تبون  
 الكلمة بدون الأعظمية غير معقول وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع تفتن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير  
 معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفي أبواب) أربعة لان الابحاث المتعلقة به امامتة بالحاكم أو الحكم نفسه أو المحكوم

من المشتق منه وهو كقول القائل في حشد الفضة انها التي تصاغ منها الاواني الفضية وقد قيل في حد العلم انه الوصف الذي يتأني للتعريف به اتقان الفعل واحكامه وهذا كرازم من لوازم العلم فيكون رسميا وهو اقدم مما قبله من حيث انه اخص من العلم فانه لا يتناول الا بعض المعارف ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأني به اتقان فعل واحكامه وانكته اقرب مما قبله بوجه فانه كرازم قريب من الذات لا يفيد شراحيها بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمه فان قلت فاحد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه ويطلق على التخييل وله حد بحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلى واشرف ولست أعني به شرفا مجردا لعموم فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعاد في ذاته وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي فانا بينا ان ذلك عسير في أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها فلو اردنا أن نحدد راحة المسلك أو طعم العسل لم نقدر عليه واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات أعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو ان غير علمي يلتبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلتبس بالاعتقادات ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم متنفذ عنهما والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجوز ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهويه والعلم مطابق للماهوم وربما يبق ملتبسا باعتقاد المقلد الشيء على ماهويه عن تلقف لاعن بصيرة وعن جزم لاعن تردد ولا جله يخفى على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهويه وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالعدم الذي ليس شيئا عندنا والثاني أن هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فانه كما يتصور أن يعتقد الشيء جزما على خلاف ماهويه لاعن بصيرة كاعتقاد الموهوب والمشرط فانه تصميم جازم لا تردد فيه يتصور أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلقف على ماهويه مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره فوجه غير العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السابق الى أحدهم متقدي الشك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه أو المحكوم عليه الباب (الاول في الحاكيم) مسألة لاحكام الامن الله تعالى) باجماع الامم لا كافي كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكيم العقل فان هذا مما لا يخفى عليه أحد من يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا ما نورد عن أكبر مشايخنا أيضا ثم انه لا بد من العلم بالله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان ولما كان لهما مامان والنزاع في واحد أراد المصنف أن يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (النزاع) لاحد من العقلاء (في أن الفعل حسن أو قبح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما (بمعنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبح (أو) اللذين هما (بمعنى ملازمة الغرض الديني ومناقضته) وهما أيضا عقليان كما يقال موافقة الساطان الظالم حسن ومخالفة قبيحة (بل) لنزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (بمعنى استحقاق مدحه تعالى ونوابه) للتعريف به (ومقابلهما) اي استحقاق ذمه تعالى وعقابه للتعريف به (فعند الاشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الاشعري المعدودين من جلة أهل السنة أيضا (شرعى أى بجعله) اياه متصفا بهما (فقط) لا غير من غير حكمه وصاوح للفعل (فما أمر به) الشارع (حسن وما نهى عنه قبحه ولو انعكس الامر) أى أمر الشارع (لانعكس الامر) أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلي أى لا يتوقف على الشرع لكن عندنا) من متأخري الماتريدية (لا يستلزم) هذا الحسن والقبح (حكما) من الله سبحانه (في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجع المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم) الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب (ليس هنالك حكم) أصلا فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان الفترة (ومن ههنا اشتربنا باوغ الدعوة في) تعلق (التكليف) بالكفر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكاف بالايان أيضا ولا يؤاخذ بكفره في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكثامية والبراهمية)

غير ممكن نقيضه من الجاهل في النفس فان الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجاوز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه مطابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عتد على القلب والعلم عبارة عن التحلل العتد فهم مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكل لوجاهل لنقيض معتقد محال في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلاً وان أصغى الى الشبهة المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما أن يعرف حلها وان لم تساعد العبارة في الحال واما أن تساعد العبارة أيضاً على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد وبعد هذا التفسير والتمييز يكاد يكون العلم من تسميات النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف لتحديد وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً فكما أن البصر يأخذ صوراً المبصرات أي ينطبع فيها مثلاً المطابق لها الاعينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورتها وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي علمها أو على بصور المعقولات حقائقها وما هيها فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهما تنها في نفسه وانطباعتها فيه كما ينظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة وفي المرآة ثلاثة أمور الجديد وصفاته والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كجديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بها يتم إلا انطباع بالمعقولات كما أن المرآة بصقاتها واستدارتها تنبأ لها كاة الصور وفصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الاشياء والعلم والغريزة التي بها يتم القبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهية لقبول حقائق المعقولات كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمه حقيقة العلم حقائق المعقولات اذا انطبعت بها النفس العاقلة تسمى علماً وكما أن السماء والأرض والأشجار والانهار يتصور أن

قلهم الله تعالى (فانه) أي كلام من الحسن والقبح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بأن فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) بالاجاد الله تعالى (لوجبت الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لأن الحسن والقبح ليسا الا الصالح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب وأما أنه تعلق بحسب هذا الصالح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا بنفد أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان أراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان أراد بكون الفعل مناطاً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفسر وأنصف وكل الامور الى اعلام السرائر ثم أراد أن يفضل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لا يحتاج الى النظر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل) في حواشي مرزا جان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك الآخرة و (أمر الآخرة) يعني لا يستقل العقل بالدار كد فكيف يحكم بالثواب والجزاء المتوقف على ما لا يدرك بالنعمل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلاً) عندهم فتجب المجازاة) فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً (كاف الحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعياً) فان أراد بأمراً الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعياً ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أراد بخصوص المعاد الجسماني فسلم أنه سمعياً لكن لا يفسر كفاية مطلق دار الجزاء (على أنه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (لتحقق) الثواب والعقاب

تري في المرآة حتى كأنها موجودة في المرآة وكان المرآة حاوية لجمعها فكذلك الحضرة الالهية بحملتها تصور أن تنطبع بها نفس الادي والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكذلك من الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله فاذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم لا حاطتها تصور وانطباعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلول فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة وهو غلط لانها ليست في المرآة ولكن كأنها في المرآة فهذا ما ترى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم

(امتحان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقبل الواجب ما يتعلق به الايجاب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقبل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقبل ما يجب بتركه العقاب وقبل ما لا يجوز العزم على تركه وقبل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقبل ما يلازم تاركه شرعا وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقة أن تتوصل اليه بالتقسيم كما أرشدناك اليه في حد العلم فاعلم أن الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحذور والمنسوب والمكروه والمباح فدفع الالفاظ جانبا ورد النظر الى المعنى أولا فأنت تعلم أن الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى عبارة والمطلوب الآن مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لاشئ أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جلتها على الأفعال فقط ومن الأفعال على أفعال المكلفين لا على أفعال البهائم فاذا نظرت الى أقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وحادثا ومعلوما ومكتسبا ومختزعا وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة فلا تظن فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الأفعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم أن الأفعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاجتنام عنه ويسمى مباحا والى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والذي ترجح فعله على تركه ينقسم الى ما يشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما يشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم ربما خص فريق

(كاف) في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو اسقط حدين وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا لم يكون جوابا عنه لو اورد على معظم الخليفة القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر (ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع) فانهم ما يعرفان بالتأمل (ومنه ما لا يدرك) أصلا (الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فإنه لا سبيل للعقل اليه) أي الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشف عن حسن وقبح ذاتين) لانه لما لم يكن جعل الشارع الاجتناب بحكمة باعطاء شيء ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلاح الثواب وفي صوم أول شوال صلاح العقاب فن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان هذا تعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق الاجماعي الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس هو الصوم مطاوعا أو ماضيا خصوصا شهر رمضان فلفضاء فيه كسزول القرآن وغيره وانما كان الشهر محلا يكون أول شوال منتهى ومنتهى الشيء خارج عنه فلزم قبح صومه. وهذا الجواب غير واف أما أولا فلانه لو لم يضربهم فإنه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التحريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (لذات الفعل و) قال (المتأخرون) لا (بل) كلاهما (الصفة حقيقة توجبه) أي كلا من الحسن والقبح (فيهما) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقة في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا يناط بصفة حقيقة ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجواب قاله ليس) الحسن والقبح (صفة حقيقة بل اعتبارات) ووجه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدي (الاطلاق الاعم) من كونها ذات الفعل أو صفة أو لوجوه واعتبارات كما سنكشف لك (فلا يرد النسخ علمنا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند إطلاقها يبطل الحسن ويتغير وأما المتزلة القائلون بكونها لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وسبب الدفع على

اسم الواجب عما أشعر بالعقوبة عليه ظنا وما أشعر به قطعا مخصصا باسم الغرض ثم لا مشاحة في الالتفات بعد معرفة المعاني  
وأما المرجح تركه فينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروها وقد يكون منه ما أشعر به عقابا على فعله في الدنيا  
كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختمت عقوبته فلا يلومن أن نفسه وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو  
المسمى بخطور أو حراما ومعصية فان قلت فامعنى قولك أشعر فعنا أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى  
مستنبط أو فعل أو إشارة فالأشعار بجميع المدارك فان قلت فامعنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب  
في الآخرة فان قلت فما المراد بكونه سببا فالمراد به ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحر الرقبة سبب الموت والضرب  
سبب الألم والدواء سبب الشفاء فان قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم من تارك واجب يعنى عنه ولا يعاقب  
فأقول ليس كذلك إذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الألم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معينين مشار  
إليه بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك  
المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بشئ آخر كن يحرق في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكما أن العلة قد تستحكم  
فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو  
عن جريمته ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سببا للعقاب فان قال قائل هل يتصور أن يكون للشئ الواحد حدان قلنا  
أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفا كذلك بكثرة الاسماحي الموضوعات للشئ الواحد وأما الرسمي فيجوز أيضا أن يكون لثلاث  
عوارض الشئ الواحد ولو ازمه قد تكثر وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الواحد الحد لأن الذاتيات محصورة فان لم  
يذكرها لم يكن حدا حقيقيا وإن ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذا هذا الحد لا يتعدد وان جاز أن تختلف  
العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث أنه الموجود بعد عدمه والكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدمه والموجود  
عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي إلى معنى واحد فاتها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتناعات على هذا القدر فالنتيجة حاصل  
به أن شاء الله تعالى

رأيهم - ثم أيضا ان شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم ان انحصار صيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محمل الحسن والقبح  
فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا  
وحراما فيصح النسخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أثلا إلى قول الجبائية (ثم من الخفيفة من قال ان العقل قد  
يستقل في ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايمن وحرم الكفر وكل ما لا يليق بحضرة تعالى) على كل  
أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على الصبي العاقل) هذا قول معظم الخفيفة كالشيخ الامام علم الهدى أبي منصور  
الماتريدي والامام نضر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره (وروى عن) الامام الهمام (أبي حنيفة  
لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدةانية بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها  
فلسوف فهمه وعدم تدبرها لا ريب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (العل  
المراد) لا عذر (بعدم مضي مدة التأمل فإنه) أي التأمل (عزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلبي المدة المختلفة) لا يمكن  
تحسينها (لأن العقول متفاوتة) في الفهم فلا تنصبط في حد اعلم أن هذا التوجيه أشار إليه الامام نضر الاسلام حيث  
قال ومعنى قولنا أنه لا يكلف بالعقل نريد أنه إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وإن لم  
تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفينة إذا بلغ نحو عشرين سنة لا يمنع منه ماله لأنه قد استوفى مسدة التجربة  
فلا بد أن يزاد رشا وليس على الحد في هذا الباب دلائل قاطع وفي شرح أصوله لأن ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب  
عزلة الدعوة وفيه أيضا الاعتدال بعد الامهال لافي ابتداء العقل وفتح نضر الاسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة  
لولا اعتقاده شيئا من الكفر والايمن في ابتداء العقل كان معذورا لأنه لم تنض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفر لم يكن معذورا  
لأن اعتقاده جانب يدل دالة واضحة على أنه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختر الكفر ثم اعلم أنه  
لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدركه بالعقل ولا يتوقف على البهنة

(الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العاوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر) وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفها مخصوصا بشرط مخصوص يلزم من رأى هو مطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان لا قباس المطلوب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان نارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها جعما ومثله من المحسوسات الميت المبني فالدأمر مركب تارة يختل بسبب هيئة التأليف بأن تكون الخيطان معوجة والسقف منخفضا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا من حيث الصورة وان كانت الاجزاء والجزوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون الميت صحيح الصورة في ترتيبها ووضع حيطانها وصفتها ولكن يكون الخلل من رخواة في الجزوع وتشعب في اللبنة هذا حكم البرهان والحد وكل أمر مركب فان الخلل اما أن يكون في هيئة تركيبه واما أن يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالثوب في القمص والخشب في الكرسي واللبن في الخائط والجزوع في السقف وكان من ير يد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر الى أن يعد الآلات المفردة أولا كالجزوع واللبن والطين ثم ان أراد اللبنة افتقر الى اعداد مفرداته وهو اللبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فينتدى أولا بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن يتطرق اليه ما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احدهما ينظم منه برهان مقدمتان أعنى عليهن يتطرق اليه ما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احدهما مخبراعنها والاخرى خبرا وصفها فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفردة فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الفاظ

وهؤلاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام أن حاصل النزاع بينهما وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية متهذرة لا اعتبار لها عندنا لاهذا ولا ذلك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العلم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما أمر أن اجماع المسلمين على أن لا يحكم الله تعالى فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية أن الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم ماعقلان وهم مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة إلا أنه عندنا لا يتجيب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يتجيب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العبدل عندهم بمعنى ايصال الثواب الى من أتى بالحسنات وايصال العقاب الى من أتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليساموجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا يقيمون قائلين مثل قول الاشعرية (وبما حذرنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة البالغ في شهاب الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذة بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ مؤاخذة بامان الكفر مطلقا وبترك الايمان عندهم في مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان ومثاله من الشكر لم يعلم حاله بارادة تسمية بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعيان بالله تعالى ثم اعلم أن مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ما زومهما وأن تكون أصولية راجعة الى أن الاسم الالهية يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهية يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقد بان أن الاولى أن نسر في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أهم من استلزامهما للحكم أولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل بفعل أحدهما واجبا والآخر حراما ليس أولى من العكس وهو

المفسر دونه وجوه دلالتها ثم اذ افهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا القامعين وجعلناهما مقدمة ونظر في حكم المقدمة وشروطها ثم تجمع مقدمتين واحدة منهما برهاننا ونظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من اراد ان يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال وكان يكن طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الا كبريا بقدرته على خلق العلم بالمركب دون الاحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد وفن في الواجبات

(الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) ويتضح المقصود منه بتقسيمات (التقسيم الاول) ان دلالة الالفاظ على المعنى تنحصر في ثلاثة اوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم واما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينقل السقف عنه وبما ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن يقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد اذ السقف يلزم الحائط والاس والارض وذلك لا ينحصر (التقسيم الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبه معينة كقولك زيد وهذه الشجرة وهذه الفرس وهذا السواد والى ما يدل على اشياء كثيرة تتفرق في معنى واحد ونسبه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح مناف الحكمة الا هي وهو حكيم البتة قطعاً ولنافية فانما لو كانا شرعين لكان ارسال الرسل بلا عوفته لارحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهة لعدم صحة المؤاخذه بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجي الرسل صاروا ببعض تلك الافعال في عذاب ابدى فأي فائدة في ارسال الرسل الا التصديق وتعذيب عباده فصار بلا عذرا خلف لانه راحة عن الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيهه واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر أيضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل باوغ الدعوة معذور السكان بعثة الرسل في حقه بلا عذرا ظاهر جدا فافهم ولنافية ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فاولا انه ذاتي) أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بانه) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز أن يكون) حكمهم بما (لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والامساك بالاحسان لاجلها حسنا (وانما يضرنا لو ادعينا أنه) أي الحسن (ان ذات الفعل) وليس كذلك (بل الدعوى عدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات أو بالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهم مناطا للحكم (لا عسنا) هذا المنع (فانا لا نقول باستلزامه حكمه منه تعالى بل ذلك بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقليته الحسن والقبح ولنا رابعاً ما أوردناه من غير الاستسواب اشارة الى التبريض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل الصدق) فلو لا أن حسنه ذاتي لما أثر (وفيه أنه) ان أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الأغراض وموافقة الجبله فنقول (لا استواء في نفس الامر لأن لكل منهما لوازم وعوارض) متغيرة (فهو تقدير مستحيل فيمنع الاشارة على ذلك التقدير) وان أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز أن يكون الاشارة لمرجح آخر ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتماد وبما قررنا ظاهره لآل اندفاع أنه لا توجه له بالدليل فإنه أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقتضي ثم ان هاتين الجنتين مع قصورهما عن الدلالة على كية المطالب لا يستلوان عن نوع خطيئة اذ قال ان يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح لاساءة في مقابله بمعنى كونهم ماضية كالية للتحقيقة الانسانية وصحة نقص لابله في المنزاع فيه وكذا اشارة الصدق أيضا

الذي لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للجمع فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لا يدل الاعلى شيء واحد مع دخول الالف واللام فاعلم أن هذا غلط فان امتناع الشراكة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللغة لوجود في الاله عددا لكان يرى هذا اللفظ عاما في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجوده ثان فلم يكن امتناع الشراكة لمفهوم اللفظ والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والارض شاملا لكل فتأمل هذا فانه منزلة قدم في جملة من الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالاضافة الى المسميات المتعددة على أربعة منازل ولتختص لها أربعة ألفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة أما المترادفة فتعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار واللبث والاسد والسم والذئب وبالجملة كل اسمين لشيء واحد يتناولهما من حيث يتناولهما الاخر من غير فرق وأما المتباينة فتعني بها الاسامي المختلفة للعاني المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح والسماء والارض وسائر الاسامي وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمر ورو بكر وخالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمانية التي وضع الاسم بازائها وكل اسم مطلق ليس بعين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنفي عقيدة الحسن والتعجب (أولاً لو كان) كل منهما (ذاتاً لم يتخلف) فان ما بالذات لا يبطل (وقد تخلف) فان الكذب من لا يجب له عصمة نبي عن ينظام (وانقاذ بريء عن سبغالك) فصار حسناً وقد كان قبيحاً (والجواب) أنا لاناسلم أنه يتخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء الاجتناب عن أعظم منه قبحاً فحينئذ (ههنا ارتكاب أقل القبيحين) الكذب وههنا لا نبي أو بريء (لأن الكذب صار حسناً قيل) في حواشي ميرزا جان (يرد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فقد دخل في) حسنة (الحسن) والحسن لا يكون عند الخصم الا اذا توافقت الحسن ذاتي فلا يجتمع القبح وعما قررنا بان بطلان هذا الايراد من غير ارتباب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي بالعرض و (الحسن بالغير لا ينفي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبیح المحظورات) أي لأجل عروض ضرورية يحجب فيها الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلامهم ما كما أنه) يكون (بالذات كذلك بالغير ولعلمهم بآثاره) فلا يسلمون أن كلامهم بالذات تحقيقه أن عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لآخر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الشأن له الاتصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ومستأنز لحسن بالذات هو عصمة نبي ورافع لقبح آخر هو ههنا نبي قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاستحالة قبحه فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كالذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع لزوم اجتماع الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراماً واجباً من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المستلزاة فانه لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرم في شيء ما حتى لا يجوزون الصلاة في الأرض المفصولة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضاً ومع هذا لا يعجز هذا الجواب جميع الصور الانسكاف ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات بما يراوده ما لو خفي الشيء وطبعه استأنزه كما يقال البرودة للماء بالذات وبما يراوده ما استأنزه الذات استأنز اما واجبا كالزوجة للاربعه فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما أن المساء يتضمن مجاوزة النار بخلاف الثاني فالفعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والنسخ مقتضى الذات المعنى الاول فلا بد مني التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فحينئذ نقول الكذب

على أحد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون السواد والبياض والحجرة فانهما متفقة في المعنى الذي به سمي اللون  
لونا وليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تسترأ في الحسد  
والحقيقة البتة كاسم العين للعضو والباصر والليزان ولوضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفؤارة والذهب والشمس وكاسم  
المشتري لقابل عقد البيع والكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباك المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن  
جماعة من ضغفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كشارك الذهب بالحدقة  
الباصرة في اسم العين وكشارك قابل عقد البيع للكوكب في المشتري وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فليزد  
له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل للحقير والخطير والناهل  
للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء للطهر والحيض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريبا للشبه من  
التواطؤ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق ونسب ذلك متشابهها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر  
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به تهدي في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كشارك  
السما لا انسان في كونهما جسما اذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقترب من لفظ النور لفظ الحي على النبات  
والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به غماؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة  
واطلاقه على الباري تعالى اذا تأملت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الامرين جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاغاليط مغالطة  
أخرى قد تلبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة  
كالسيف والمهندو الصارم فان المهندد يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا معه ومفهوما للسيف والصارم  
يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالاسد واليئ وهذا كما أنافي اصطلاحاتنا النظرية يحتاج الى تبديل الاسامي على شيء

ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقبه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملزومه ولا يلزم اجتماع الحسن  
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه)  
أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخلص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحا  
بالغیر والقبح بالغیر حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنسكح الأخت كان  
قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسب فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا  
لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى محي عشرة رعة  
أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما  
حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات  
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرافي  
شريعة والآن مستمرافي شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرافي شريعة  
موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستبرئ الذي يجب  
أن يعتد به أن التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات أي من غير واسطة في العروضة والتوجه الى الكعبة كان  
مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشرع الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه  
الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو بالعرض فافتراض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض  
فتسدير وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا ينتز (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم  
منه بطلان كونهم ما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكافأ الجواب  
(و) قالوا (ثانيا لو كان) كل منهما (ذاتيا لا اجتماع النقيضين في مثل لأ كذب غدا فان صدقة يستلزم الكذب) في الغدا الذي  
هو المحكي عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدق صدقة ملزم الكذب القبح بالذات وكذبه ملزم  
عدمه الحسن بالذات (وللزوم حكم اللازم) فيكون صدقة قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينتاب عليهم

واخذ عند تبدل اعتباراته كما اناسمى العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى اذا اتحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان ان كان في مقابلة خصم وان لم يكن في مقابلة خصم سميناه قضية كانه قضى فيه على شئ بشئ فان خاض في ترتيب قياس الدليل عليه سميناه مطلوباً فان دل بقياسه على صحته سميناه نتيجة فان استعمله دليلاً في طلب امر آخر ورثته في أجزاء القياس سميناه مقدمة وهذا نظائره مما يكثر (مثال الغلط في المشترك) قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة المكرم على القتل يلزمه القصاص لانه مختار ويقول الحنفى لا يلزمه القصاص لانه مكرمه وليس بمختار ويكاد الذهن لا ينبوعن التصديق بالامرين وانت تعلم ان التصديق بالصدقين محال وترى الفقهاء يتعنون فيه ولا يمتدون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار مراداً للفظ القادر ومساوياً له اذا قول بالذى لا قدرته على الحركة الموجودة كالحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار ويراد بالمختار القادر الذى يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكرم وقد يغيب المختار عن تحلى في استعمال قدرته ودواعى ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكرم ونقيضه وهو انه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه انه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط ان يكون مفهوم المختار المنفى غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى ناهت فيها عقول الضعفاء فليست تدل بهذا القليل على الكثير

(الفصل الثانى من الفن الاول) النظر في المعانى المفردة وينظر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما اذا تبا واما عرضياً واما لازماً وقد فصلناه (والثاني) انه اذا نسب اليه وجد اما اعم كالوجود بالاضافة الى الجسمية واما اخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود واما مساوياً كالمختار بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم (الثالث) ان المعانى باعتبار اسباب المدر كهلثلاثة محسوسة ومختلة ومعقولة ولتصطلى على تسمية سبب الادراك قوة فنقول في حذقل معنى به تغيرت الحدة عن الجهة حتى صرت تبصر بها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التى تدر كها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلو انعدم المبصر انعدم الابصار وتبقى صورته في دماغك كالتى تنظر

بأنه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسناً شريعياً وقبحاً شريعياً وهما ضدان فابن المفران لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل أحدهما فانه يجعل الشارع بخلاف المستزلة فانهم يقولون انهم الذات الفعل فتأمل فيه (وربعاً ننع ذلك) أى كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات (ألا ترى ان المغضى الى الشر لا يكون شراً بالذات) كيف وحجى الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم (قال الشيخ) أبو على (في الاشارات الشريفة داخل في القدر بالعرض) فان التقدير الالهى انما تعلق أولاً بالذات بالخير لكنه قد كان متوقفاً على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم ان يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل فلذا قد تدر الشر وأوجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب الشرعية ان الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقاً) من أنهم ما كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزماً لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض (فافهم) فانه لاسترة فيه وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لا كذب غدا هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب في الغد وهو قبح بالذات عندهم فالصدق قبح مع كونه حسناً فحينئذ لا يتوجه هذا الجواب أصلاً وفيه أنا لانسلم ان الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعي فواقعية المصداق لازمة له لانه هو ولو سلم فلا كذب الغد اعتباراً ان اعتباراً انه تحقق مصداق الخبر واعتباراً ان مصداقه غير متحقق فلما أن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثانى قبح فلا ضير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فللتأمل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة فى شئ ولو باعتبارين (و) قالوا (الثالثان فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن) والممكن (مالم يتبرح) وجوده على عدمه (لا يوجد) فحين الوجود يكون الوجود راجحاً والعدم مرجوحاً (وتبرح المرجوح محال فمالم يجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلاً فهو اضطرارى (فلا يكون حسناً ولا قبيحاً) أصلاً (عقلاً اجماعاً) لان الاضطرارى لا يوصف به ما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الأولية الغير الباطنة حد الوجوب بخلاف ما فى المختصر حيث قال استدلل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته اجماعاً لانه ان كان لازماً فواضح وان كان جائزاً فان افتقر الى

الها وهذه الصورة لا تفتقر الى وجود التخيل بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة التي تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالتخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم ان في الدماغ غريزة وصفة بها يتأهل للتخيل وبها يابن البطن والفخذ كما يابن العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختصاص به لا محالة والصبي في أول نشئه تقوى فيه قوة الابصار لا قوة التخيل فلذلك اذا وقع بشئ فقيسته عنه وأشغلته بغيره اشتغل به ولهاعنه وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فبرى الاشياء ولكنه كما تغيب عنه ينساها وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشبيهة بركبته كركبته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافق له وأنه مستند لديه فيادرا اليه فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لمكانت رؤيته لها تانيا كركبته لها أولا حتى لا يبادر اليه ما لم يجز به بالدوق مرة أخرى ثم فيك قوة بالثة شريفة ببيان الانسان بها البهيمة تسمى عقلا محله الاماد ما غل وأما قليلك وعند من يرى النفس جوهر قائما بذاته غير مختير محلها النفس وقوة العقل ببيان قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق الا أن وجود المبرشر شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء التخيل والافصورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد ذلك مخصوص وينفي في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولمعري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك شئ آخر ولكن اذا حضرت في الخيال صورة انسان قد مد على أن يجعلها نصفين فيصور نصف انسان وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا يطير اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصوراتها بالتفريق والتأليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود أن مباينة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلية في ذاتها أعني التي ليست ذاتية كما سبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار

مخرج عاد التسليم والافهو اتفاقي فانه متوقف على ابطالها مع أن فيه شق الاتفاقي زائد لا حاجة اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر) وقد يقال ان استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أولى غير واجب والعدم مرجوحا كما في قضية نذر ترجيح المرجوح غير أولى لأنه مستحيل حينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالة بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزمن من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار و (أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وهما قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرغبة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحهما والاول اختياري لا الثاني (على أنه منقوض بفعل الباري تعالى) فان فعله ان ترج فقد وجب والاستحالة صدوره قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي بأخرى والا لزم التسلسل في المبدأ وأيضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المرید فاما أن يجب بحلق الله تعالى أو بفعل المرید لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا اذا الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذا لا يصح حينئذ تركه والالزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده الا أن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجترئ عليه مسلم ثم قال هذا القائل وبشكل حينئذ ثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختارا صرافي فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل أمر المعادن الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذلك اتصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجوز انصاف الاضطرار بالحسن والقبح خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأثر له العذر بان الفعل قد وجب فلا أستطيع أن أنحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجوز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل  
فإن المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحا على تسميتها عقلا فيدرك  
السواد ويقضى بقضايها ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره  
الالتفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يتخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره فاضيا على الألوان بقضية قد  
لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذه من عجيب خواصها وبيدع أفعالها فإذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس  
المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكهيمت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة  
منزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا ولا زاميا في الوجود إذ  
مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأشياء مختلفة هي التي يعبر عنها المنكلمون  
بالأحوال والوجود والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة وينعون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان  
ونارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن ودخله ويقولون إن باب الأحوال أنها أمور ثابتة  
نارة يقولون أنها موجودة معلومة ونارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت في رؤسهم وحارت عقولهم  
والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان  
بشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجح فلاحه في تصرفاته  
(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة) قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر الآن في تأليف المعنى  
على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة  
بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة أحدهما إلى الأخرى إما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم  
وقد التأم هذا من جزأين يسمى الأولان أحدهما مبتدأ والثاني خبرا ويسمى المنكلمون أحدهما وصفا والثاني موصوفا

من غير مرجح وهو غير متمنع بل الرجحان من غير مرجح أي الوجود من غير موجد ثم رده بآيات استحالة التخلف وهكذا وقع  
القبيل والقال ولم تنكشف حقيقة الحال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأي الأشعرى فإنه يكتفي بوجود  
قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الإجماع  
وقع على أن الاضطراب لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفادته هذا العبد من إشارات التكرام  
وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تحقق الدواعي إلى الفعل من التخيل الجزئي والشوق إليه فيصرف  
العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك لا تصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الإلهي أن يترك المادة المستعدة  
الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بامسالك الفوضى عنه لكونه جوادا بل أجرى عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا كاملا  
فأله تعالى يخلق الفعل في المردي بجرى العادة فيتصف به وقبلا يتخلف عند سدي أوولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي  
من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد وأمثلة من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأي  
أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قبح البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصالح  
يخلق العبد الفعل فيجب بخلقته فيصف به العبد اتصافا واجبا بخلقته فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة إلى  
الفعل سواء وجد هذا العبد أو لا كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعالى  
عله الأزل بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الا تم فتعلق ارادته في الأزل بأن يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح  
للوجود أولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بأن يتكون آدم في الوقت القلاني  
وفوق في وقت بينهما ألف سنة فوجدوا وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل  
والترك الذي نسب إلى أهل الكلام فإن أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية إلى الارادة وانفق أيهما موجد فهو باطل لأنه لو  
كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد إذ لا موجد هناك يجيء الترجيح منه  
وإن أريد منه أنه يصح الفعل والترك بالنظر إلى نفس القدرة وإن وجب أحدهما نظرا إلى الحكمة فإن الحكيم لا يمكن أن

ويسمى المنطقون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكما والآخر محكما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو حكاية الأول ان القضية تنقسم بالاضافة الى المقضي عليه الى التعيين والاهمال والعموم والخصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحرك وكل سواد لون الرابعة قضية مهمة كقولنا الانسان في خسار وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عينيا مشارا اليه او لا يكون عينيا فان لم يكن عينيا فاما ان يحصر بسور بين مقدار بكيته فتكون مطلقة عامة او يحجز بنبته فتكون خاصة او لا يحصر بسور فتكون مهمة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهمات بدل القضايا العامة فان المهمات قد يراد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسار تعني الكافر الانسان ليس في خسار تعني الانبياء ولا ينبغي ان يسامح بهذا في النظريات مثاله ان يقول الشفعوي مثلا معلوم ان المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو اذار ربوي فان قيل لم قلت المطعوم ربوي فتقول دليله البر والشعير والتر يعني فانها مطعومات وهي ربوية فينبغي ان يقال فقولك المطعوم ربوي اردت به كل المطعومات او بعضها فان اردت البعض لم تلزم النتيجة اذ يمكن ان يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خلافا في نظم القياس كايأتي وجهه وان اردت الكل فن ان عرفت هذا وما عده من البر والشعير ليس كل المطعومات ( النظر الثاني ) في شروط النقيض وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فيستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان يعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احدهما عند كذب الاخرى بسنة شروط ( الاول ) ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذا اردت باحدهما الضوء وبالاخر العقل

تعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الا تم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبعنى صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجع لتعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه أزليا كسائر الصفات وفيما على حسب دواعينا وأغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فحينئذ نقول قد اندفع الازدحام ان تصاف الفعل بالحسن والقبح بأن الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو بالاختيار والثاني بأنه لا شائبة للاضطرار كيف والايحاد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكالات فيجب ثبوته له تعالى والايحاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يجترئ مسلم على هذا والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وأما الاشكال الثالث فله كما ينبغي بطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبدأ الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والالزام التسلسلي في المبدأ ولصدر الشريعة الله ههنا كلام لا ثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونقل عقده حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهدرجه الله تعالى أولا أربع مقدمات \* المقدمة الاولى ان المصادر ربها تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائمها وورعها تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معانيها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الاولى معنى اعتباري لا وجود له في الخارج اذ لا اعتبار المصادق والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جدا \* المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملته ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يتبع وجوده أما الاول فلانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده على شيء آخر لم يبق العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تامة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجب وهو غير لازم فان الموجد ههنا موجود قلت قد يلزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء وفي زمان

ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار وقولهم المضطر آثم المضطر ليس بآثم اذ قد يعبر بالمضطر عن المرتد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعو بالسيف الى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكرم مختار المكرم ليس بمختار لان المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تتحد الاضافة في الامور الاضافية فانك لو قلت زيد أب زيد ليس باب لم يتناقضا اذ يكون أب بالبكر ولا يكون أب بالخالد وكذلك تقول زيد أب زيد ابن فلان يتعدد بالاضافة الى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي بالاضافة الى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما صادقان بالاضافة الى النكاح والبيع لا الى شيء واحد والى العصبة والاجنبي لا الى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى في القوة والفعل فانك تقول الماء في الكوز مر وأي بالقوة وليس الماء مر وأي بالفعل والسيف في الغمد قاطع وليس بقاطع ومنه نار الخلاف في أن الباري في الازل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوي في الجزء والكل فانك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الاسنان وعنه نشأ الغلط حيث قيل ان العالمية حال لزيد بحجة لانه زيد عبارة عن جملته ولم يعرف أنا اذا قلنا زيد في بغداد لم نعن به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوي مساحته (السادس) التساوي في المكان والزمان فانك تقول العالم حادث العالم ليس بحادث أي هو حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الاولى وبالأخرى التي بعدها وبالجملة القضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الاولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وتلك الاضافة بعينها بالقوة ان كان ذلك بالفعل وبالفعل ان كان ذلك بالفعل وكذلك في الجزء والكل وتحصيل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة الا في تبدل النفي بالاثبات فقط

(الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان فصل في صورة البرهان وفصل في مادته) (الفصل الاول في صورة البرهان)

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس يتحد غطه بل يرجع الوجودان أو جوده شيء يكون هذا الاتحاد مما يتوقف عليه فلم يبق المفروض غلة تامة وان لم يوجد له لزوم وجود الممكن من غير الاتحاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قد لزوم هذا المعنى فانه لو لم يجب معها السكبان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق الاتحاد فزوم وجود الممكن من غير وجوده مرجح وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثاني فلانه ان لم يمنع على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير الاتحاد غلة فلم يبق العلة غلة وقال هذه المقدمة مسئلة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة \* المقدمة الثالثة انه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والافا ما أن تكون علمها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة أما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثاني فلانه لا يعمل عليه المعدوم للوجود وأيضا المركب أجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلانه كما تحقق وجودات يتوقف عليها المعاول الحادث تحقق الحادث والافيتوقف على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقيق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كانت أمرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وهكذا يتسقى الكلام في لزوم الاستحالة العظيمة وان كانت عدم أمرا فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالده مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالده وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالده وقد كان فسرر تحقيق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما دعينا أن كما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقيق الحادث وبطل عليه المختلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا في لزوم الاستحالة العظيمة فزوم عدم الحادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها (النظم الاول) ثلاثة أضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام فها تان مقدمتان اذا سلمنا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية سميتها هاهنا وان كانت مسلمة سميتها هاهنا جديا وان كانت مفترضة سميتها هاهنا قياسا فقها وسما في الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم انهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخمر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه فان ردنا الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا نلزم النتيجة الا بقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا ان نوزع فيه بالحس والتجربة وكون المسكر حراما بالنظر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قياسا تحوز فان حصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين احدهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تستل على جزأين مبتدأ وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور الأول أن امرأ واحدا يتكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تستل المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تتعرض في المقدمة الثانية للنبيذ ولا للمسكر لكن قلت والمقصوب مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط احدهما بالآخرى فبالضرورة ينبغي أن تكرر أحدا لاجزاء الاربعة فلتصطلح على تسمية المتكرر علة وهو الذي يمكن أن يقتصرن بقولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فها يقتصرن به لان هو العلة ولنسم ما يجري تجري النبيذ محكوما عليه وما يجري مجرى الحرام حكما فان في النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما لامن العلة لان العلة متكررة فمما قسمي المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهي قولنا كل نبيذ مسكر والمشتمة على الحكم المقدمة الثانية وهي قولنا كل مسكر حرام أخذا

ولا معدومة لانه الشئ الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم أورد على نفسه أن هذه الامور لا تتحول اما أن تكون موجودة أو معدومة لانها ما نقيضان وقد بطل كونها علة فكذلك علة تلك الامور ثم أجاب بأنه اذا أدرجت تلك الامور في أحدهما لا يتم البيان اذ لو أدرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لانتفاء جزء من علة فانه لا يجب لوجود العلة وان أدرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالاجاد ولا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى البارى بالايجاب والالزام قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استنادها الى سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل أو تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً للاعتبار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع \* المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه اما لترجيح أصلاً أو للراجح أو للتساوي أو للرجوح والاول باطل والا لما وجد الممكن أصلاً وكذا الثاني والالزام اثبات الثابت بقى الاختيار وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا كما لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المستدل ان أراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجوده من جهة التسام والالزام الجبر لانه امام متوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية أو اختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر وامام متوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل أو بأن ايقاع الايقاع عين الايقاع واما أن لا يجب لكن يرجح الفاعل المختار أحد المتساويين وان أراد الايقاع عين ما قلناه انتهى ولا يفتقه هذا العبد أما اولاً فلان النظر في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة قاعلاً مختاراً موجوداً في الازل تام الارادة لكن تغلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلاح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر النبيذ أولا ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق  
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعيا وان كانت مظنونة كان فقهيها وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما  
بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في  
الذهن وأحضر مجموعهما بالنال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لانا اذا قلنا النبيذ  
مسكر جعلنا المسكر وصفا فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف في الضرورة يدخل الموصوف فيه فانه  
ان بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكرا بطل قولنا كل مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكرا ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان  
في كونه متجاسرا في المقدمة الاولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نفيت شيئا عن شيء لم يكن الحكم  
على الشيء حكما على الشيء عنه فانك اذا قلت لا خمر واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخمر اذا وقعت المباشرة بين  
المسكر والخمر فحكمك على المسكر بالثني والاثبات لا يتعدى الى الخمر الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون  
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عومها فيها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون  
السفرجل ربويا بالذليل من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم ربوي لم يلزم في  
السفرجل ويثبت ذلك بعوم الخبر فان قلت فيما اذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده فاعلم أن العلة أما أن توضع  
محكوما عليها في المقدمتين أو محكوما بها في المقدمتين أو توضع حكما في احدهما محكومة في الأخرى وهذا الأخير هو النظم الاول  
والثاني والثالث لا يتفحصان غاية الاتصاح الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكما في  
المقدمتين مثاله قولنا الباري تعالى ليس بجسم لأن الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس بجسم فهذه  
ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة وتراخى في المقدمتين وحكم بخلاف المسكر في النظم الاول  
اذ كان خبرا في احدهما مبتدأ في الأخرى ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآخر فهما

النحو فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانيا فلانه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته  
في الازل بأن يوجد في حين معين مما لا يزال لوجوده هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم  
عليته حتى تلزم الاستحالة العظيمة فسقط ما قال لا بطل الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثا فلان ما ذكره في جواب  
التقص على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الأمور التي سماها الاموجودة ولا معدومة لها نحو واقعية أولا على  
الثاني فهي من الاختراعات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلة ولا للعلاوية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل يجب  
هي منه بحسب اقتضائه واقعيته والافسيتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فقال الجاعل وقبله سواء فلزم تحققة  
من غير جعل وهو منصف للامكان فتكون النسبة الواقعية أولى من الاواقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحا محال فلزم  
الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فانه محال مطلقا اعتباريا كان  
أوعينيا ولا بطريق أن يقع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما يجوز لان التغير بين العلة والمعلول ضروري فقد ثبت  
وجوب الاستناد الى الباري القيم فيلزم حين دخول الاضافيات ما لزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما  
أو ما من الحق الصراح وأما رابعا فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين  
اليه على السواء فخال وجود الفاعل وقبله سواء فلا يجاد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا إيجاد وقد سلم استحالته وان  
كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذا ثبت أن ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان  
أحدهما بلا إيجاد متلازمان فاذا ثبت ترجيح أحدهما يلزم تجويز الآخر وينسد باب العلم بالصانع ويلزم المكابرة وما قال  
في الاستدلال ففيه أنا نختار الشق الثاني وهو أنه ترجيح الراجح ولا استعماله فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال  
انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح  
وما قال ثانيا ففيه أنه لا نسلم أن شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صبح تعلق القدرة  
بهما نظر الى ذاتهما بادراكه واذا قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الراجح بهذا الترجيح فقد دريت أنه

متباينان فالألف ثابت الجسم منتف عن الباري تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء أى لا يكون  
الباري جسما ولا الجسم هو الباري تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس كما أوضحناه في كتاب معيار  
العلم وكتاب محل النظر فلا نطوّل الآن به وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والباري غير  
مؤلف وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج الاقضية نافية سالبة وأما النظم الاول فإنه ينتج النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم  
أن تختلف المقدمات في النفي والاثبات فإن كانتا مثبتتين لم ينتج الا ان حصل هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شيئين  
وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فالتحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم  
أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد ونظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض  
ولا كل بياض سواد نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما عما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم  
الثالث) أن تكون العلة متبدا في المقدمتين وهذا يسميه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة  
مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر روي فيلزم منه أن  
بعض المطعوم روي ووجه دلالة أن الربوي والمطعوم شيان حكما هما على شئ واحد وهو البر فالتقاء عليهما وأقل درجات  
الاتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فأمّا أن يقال بعض المطعوم روي وبعض الربوي مطعوم  
(النمط الثاني من البرهان) وهو نمط التلازم يشتمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية  
تشتمل على ذكر إحدى تبين القضيتين تسليميا اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستنتج منه إحدى تبين القضيتين أو نقيضها ولنسم  
هذا نمط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعنا أنه حادث وهي المقدمة الثانية فيلزم منه أن  
له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين لو اسقط منها حرف الشرط لانفصلتا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية  
قولنا فله محدث ونسم القضية الاولى المقدم ونسم القضية الثانية الملازم والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سمي موجودا أو واسطة الا اذا وجب من العلة الموحدة أو المشتبة وهذا  
الايجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختياري والافاضل طراري والموجود ان كان ذا ارادة ففعل على الاختيار  
والافعال على الايجاب ودرجت أيضا أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجوب  
فهوس من الهوسات لا حاصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عندهم فيض العلوم وانما أطبقنا الكلام  
في هذا المقام فإنه قد زلت أقدم كثير من الأذكياء وضلت أفهامهم من الفضلاء ولم يأثروا بشئ يذلل الصعاب ويعير القشر  
عن الباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الامن أتى الله وله قلب سليم (فائدة) في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد (عند  
الجهمية الذين هم الجسرية خلة القدرة للعبد أصلا) لأعلى التكسب ولأعلى الإيجاد (بل هو كالجناد) الذي لا يقدر  
على شئ (وهذا سفسطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أنه له نحو من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية  
نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخوفة لله تعالى فيه (مؤثرة في أفعاله) كها سياتيها  
وعسائنا فالعبد خالق لأفعاله ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث لا يزعمه شبهات أولى  
التلبس الضالين والمضلين الذين شبروا أذيالهم لتأويلها فاضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) البعديت الذي  
رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية فأنتم القدرية المرادة في هذا  
الحديث وهذا أيضا نشأ من جهلهم بالأحاديث الصحيحة فان فيها يحى عقوم يكذبون بالقدر وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم  
مكذبوا القدر ثم ان الشيعة الشنعية يقولون ان المعاصي بقدره العبد دون الحسنة توهما أن خلق القبح قبيح وليس الامر كما  
ظنوا كيف وقد جهلوا أن الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الاتصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فإنه يوجب  
الانتم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحد هما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشنعة  
أيضا فالواجبين خالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضا (ان الامكان ليس من شأنه  
افاضة الوجود) فان من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل على مولاه كيف بقدره على إيجاد الافعال

القضية التي سببها مقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتنازعه النتيجة وهو أن للعالم محدثا وهو عين اللازم ومثاله في  
 الفقه قولنا إن كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة فثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق اليه  
 أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة  
 صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن أن كان هذا سوادا فهو  
 لون ومعلوم أنه سوادا فإذ هو لون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم مثاله قولنا إن كانت هذه  
 الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة غير صحيحة وإن كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم  
 بصريح الالتزام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالتزام فيلزم أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضى إلى  
 المحال فهو محال وهذا يفضى إلى المحال فهو إذا محال كقولنا لو كان البارئ سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان أماما مساويا  
 للعرش أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال فيأبغضى إليه محال وهذا يفضى إلى المحال فهو إذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم  
 عين اللازم فأنالوقلنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لاحقة الصلاة ولا  
 فساده إذ قد تفسد الصلاة بعلّة أخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه فأنالوقلنا ومعلوم أن الصلاة  
 ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهم ما جعل  
 شيء لازما لشيء فينسعى أن لا يكون المألوم أعم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فثبوت الأخص  
 بالضرورة يوجب ثبوت الأعم إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي عنينا به بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم يوجب  
 انتفاء الأخص بالضرورة إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عنينا به بتسليم نقيض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا  
 يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الأجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية لكن من لم يجعل الله له نورا فهم في  
 نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة البازلون أنفسهم في سبيل الله بالجهد الأكبر (له قدرة كاسية)  
 فقط لا خالقة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الوجود قدرة متوهمة) يخلقها  
 الشخص قدرة (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) في شيء فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلا يخلق أول صفة  
 يتوهم أول الأمر أنها قدرة على شيء ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل ثم يوجه الفعل فنسبة الفعل إليه كنسبة الكتابة إلى القلم  
 (قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كقول الجبر) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقة فأى فرق بينه وبين  
 الحاد (وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخوفة) لله تعالى (إلى القصد المصمم إلى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور)  
 فإذا تم صاوحه لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا  
 كأنقل في المجهزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فأنك قد عرفت أن الوجود  
 من غير واجب باطل فان قيل فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعمتم (فقل ذلك القصد من الأحوال غير موجود  
 ولا معدوم) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بمناسبتها (فليس) اضافتها (خلقها) فأنه أفاضلة الوجود بالذات كما  
 للجواهر والأعراض بل هو أحداث (وليس الأحداث كالخلق بل) هو (أهون) فإنه لا جل أن يتم صاوح المادة لقبول  
 الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد  
 المصمم وليس النصوص شاهدة إلا بأن الخلق له تعالى فقط أى أفاضلة الوجود فإنه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف  
 الاعتباريات ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الامكان غير معلل فلا يرد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لا كثر المتكلمين  
 الجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الأحداث مغاير للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الأحداث  
 أيضا أفاضلة نفس ذات الحال كافي الخلق لأن الجعل وإن كان مؤلفا يوجب تذوت الجعول ذاتا مستقلة بخلاف الأحوال

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالأصل وصوابه عين اللازم اهـ معجمه

الاخص فلا يوجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عنيناه بقولنا ان تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلاً وان جعل الاخص لازماً لا عم فهو خطأ كمن يقول ان كان هذا اللون فهو سواد فان كان اللازم مساوياً بالمقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب لكنه موجود فاذا هو واجب لكنه واجب فاذا هو موجود لكن الرجم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحصن غير موجود فالرجم غير واجب وكذلك كل معلول له علته واحدة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنه طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهي اذا طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهي اذا غير طالعة

(التمط الثالث نخط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ويسمونه ما قبله الشرطي المتصل وهو أيضاً يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم اما قديم واما حادث وهذه مقدمة وهي قضيتان الثانية ان تسلم احدي القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لاحالة نتيجة وينتج فيه أربع تسليمات فانا نقول لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بقديم فهو قديم لكنه ليس بقديم فهو حادث وبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرط التناقض كما سبق فينتج اثبات أحدهما في الآخر ونفي أحدهما اثبات الآخر ولا يشترط أن تنحصر القضية في قسمين بل شرطه أن تستوفي أقسامه فان كانت ثلاثة فانا نقول العدد اما مساو أو أقل أو أكثر فهذه ثلاثة لكنها حاصرة فاثبات واحد ينتج نفي الآخرين وإبطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو أن لا يكون محصوراً كقولك زيداً ما بالعراق واما بالبحر فليس كذلك فانهما يوجب اثبات واحد في الآخر اما بإبطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ ربما يكون في صقع آخر وقول من أثبت رؤية الله بعلته الوجود بكاد لا ينحصر كلامه الا أن نتكافله وجهان قول مذهب الرؤية لا يتخلو اما أن يكون كونه جوهر افيصل بالعرض أو كونه عرضاً فيبطل بالجواهر أو كونه سواداً أو لوناً فيبطل بالحركة فلا تبقى شركة لهذه المختلفات الا في الوجود وهذا غير حاصر اذ يمكن أن

اذ ليس له اذات مستقلة انما هي أمر تبعي فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم) نصوص (الخلق بالفعل لانه أدنى ما يحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدته أن تؤثر في شيء وأدناه أن تؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يتخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد أن يكون القدرة نحو من التأثير (و) لانه (أدنى ما يتجبه به حسن التكليف) فان التكليف لغير القادر مما يحمله العقل وهذا أدنى طريق كونه قادراً (وهذا) الرأي (كانه) واسطة بين الجبر والتفويض (والحق هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آباءه الكرام قال المصنف (وفيه ما فيه) ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع أفعال العباد وقد أبيت عنه فتخصص القصد المصمم تخصيص من غير تخصص وهذا غير وافي فان مقصودهم قدست أسرارهم أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون الهانوع من التأثير في الأفعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط أو فهمما والتأثير في الوسيلة أدناها ما يخصها وأما تخصيص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام بالكافة وهو غير جائز كافي قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وأما هاتان احدى خلق الأعمال ثم في النصوص أيضاً اشارة الى أن هذا التخصص من نسبة المشيئة والعمل اليها كما لا يخفى على المصنف فتأمل أحسن التأمل ولا تلتفت الى شبه أولى التلبس فالحق لا يتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندي) أن في صدور الأفعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد (مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (مجبور بحسب العاوم الكلية العقلانية) المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعث الارادة الكلية مجبور وفي انبعث الارادة الجزئية مختار ولا يفتقر هذه العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهي عنه وان لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والارادة المذكرة لا يلزم لا يندفع الا بالجواب الذي مر (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لأجدي من تفاريق العصا) والذي وصل الى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد على ابطال قول المعتزلة بما ذكرهنا

يكون قديقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرأى مثلاً فان أبطل هذا فلهذا لمعنى آخر ألا أن يتكافى حصر المعاني وينفي جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده الى واحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم (الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فان ما ذكرناه مجرى مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف ويراد لا يتأذى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج بل البرهان المنتج لا ينصاغ الا من مقدمات يقينية ان كان المطلوب يقينياً وظنية ان كان المطلوب فقهيماً فلذلك معنى اليقين في نفسه انتفهم ذاته ولذا ذكر مدركه انتفهم الآلة التي بها يقنص اليقين أما اليقين فشرحنا أن النفس اذا ادعت التصديق بقضية من القضايا وسكنت بها فلها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف اليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الغلط في يقينها الاول ولا في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الثاني صحة يقينها الاول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بل حيث لوحى له ما عن نبي من الانبياء أنه أقام محجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن الناقل ليس نبي وان ما ظن أنه محجزة فهي محرفة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تتخذ من قائله وناقله وان خطر بها المكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً مثله قولنا لا ثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشئ الواحد لا يكون قديماً حادثاً موجوداً معدوماً ساكناً متحركاً في حالة واحدة الحالة الثانية أن تصديقها تصديقاً جازماً لا تتماهى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة ولو أشعرت بنقيضها تفسر انما عاينها الاضغاء اليه ولكنهم الوثبت وأصغت وحكى لها نقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كني أو صديق أو ورث ذلك فيها توقفاً

من عدم صلاح الممكن للإيجاد وقول الأشعرية بما ذكرهنا أيضاً يابوح من ظاهرها أنه اختار مذهبه ولم يقصد دفع الإراد المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التحير والله أعلم بحال عباده (الأشعرية قالوا ربنا قالوا كان كذلك) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً (لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم) لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تنزيهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فانه انما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التحريم من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار فغير وافي لان الخطاب وان كان قديماً لكن يتعلق حادث والحال كم جل مجده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فندبر (و) قالوا (خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على مرتكب القبيح وتبارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أنى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (وهو) أي الجواز (منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فان أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما يترأى وروده من أن الآية لا تدل الا على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (أقول) في الجواب انه ان أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلان سلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضى الجواز نظر الى ذات الفعل و (الجواز نظر الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً الى الحكمة كيف) يجوز نظراً الى الحكمة (وحينئذ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك) الدال على القبح والحكيم لا يعذب المعذور (ولهذا قال تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وان أراد الجواز نظراً الى نفس الفعل وان كان متمنعاً نظراً الى الواقع والحكمة فبطالان اللازم ممنوع والآية الكريمة لا تدل الا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما وأما فيما فاما المسالك واضح ولا عذر أصلاً والعقاب عليهم ما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشايخنا الكرام (وأيضاً الملازمة ممنوعة فانه) أي التعذيب (فرع الحكم

وليس هذا الجنس اعتقاداً جزمياً وهو أكثر اعتقادات غوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكاملين في نصرته مذهبهم بطريق الأدلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشوؤهم فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها ستكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه ولا تشعر بغيره لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تخصي فمن سمع من عدل شيئاً سكت إليه نفسه فإن انضاف إليه ثبوت زاد السكون وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة فإن انضاف إليه تجربة تصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه قرينة كما إذا أخبر وعان أمر مخوف وقد اصغرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر والمحددون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً وبقيناً حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق الآحاد المحققين يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة الغلط فاذا ألفت برهاناً من مقدمات يقينية على الذوق الأول ورأيت ضرورة تأليفه على الشروط المناسبة فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أما مدارك اليقين فجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأغنى بها العقليات المختصة التي أفضى ذات العقل بجزمه اليقين غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق بما مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالمها ولا يدري متى يتحدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل اذ يرتسم فيه الموجد مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة فجميع هذه المفردات وتنسب بعضهم إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وإن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لا نقول به) وهذا غير وافي أصلاً لأن حقيقة العقاب ليس الأجواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما ينتهض على المعتزلة) بل على معظم مشايخنا أيضاً ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع فإن المؤاخظة على قبيح ظاهرها وقع عند المعتزلة وجوزوا على التدبير بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (نقصوا) الآية (بعذاب الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نمهلك قرية أمرنا مترفين فما فسدوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ونعزل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبيح تسببه إلى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى يجوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول (وأولوا أيضاً) الرسول (بالعقل فإنه رسول باطن) في تنبيه القلب فالعقل إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبيه الإنسان (التي غير ذلك) من التأويلات وهما جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلاً في الواقع بل لم يترك الإنسان سدى فتقدير وجود زمان حال عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال الفبيحة تقدير بحال فبعد فرضه بل تزم حصة العقاب فعلى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فانها لا زمة لوجود الإنسان من إدم إلى يوم القيامة ولم يخل زمان عنها فافهم (المعتزلة قالوا أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إعدام الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المعجزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لأنظر) في معجزاتك (ما لم يحجب النظر على) لأن الإنسان أن يكف عما ليس واجبا عليه (ولا يحجب) على ما لم يصد عن إيمان نبي ولا نبوة إلا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة إلا بالنظر فحينئذ لا يجب النظر (ما لم أنظر) فلزم إعدام الرسل أي أسكاتهم وهو محال لأنه حينئذ يفتقر الغرض من الرسالة فإن قيل يلزم عليهم هذا (قالوا ولا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا إقام (وفيها فيه) لأن وجوب النظر موقوف على إقناعه العلم مطلقاً وفي الآلهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الإباحة إلى المتصورة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه الآن الملاحدة المدعين للمتصوف وعلى

بحسب حاج الالى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فيتمض العقل على البديهة الى التصديق أو التكذيب (الثاني المشاهدات الباطنة) وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهيمية ندرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي والاوليات لا تكون للبهاشم ولا للصبيان (الثالث المحسوسات الظاهرة) كقواك الثلج أبيض والقمر مستدير والشمس مستديرة وهذا الفن واضح لكن الغلط يتطرق الى الابصار لعوارض مثل بعد مقرط وقرب مقرط أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الابصار التي هي على الاستقامة ثمانية والذي بالانعكاس كافي المرأة أو بالاعتطاف كإبري ما وراء البخور والزجاج فيضعاف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العجالة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه أعوذ جافا نظرا الى طرف الظل فترامسا كنا والعقل يقضى بأنه متحرك والى الكواكب فترامسا كنه وهي متحركة والى الصبي في أول نشوئه والنبات في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج فترامسا واقفا ومثال ذلك مما يذكر (الرابع التجربة) وقد يعبر عنها بطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والجعرها والى أسفل والنار صاعدة الى فوق والجعر مسكروا والسقمونيا مسهل فاذا المعالومات التجريبية يقينية عند من جربها والناس يختلفون في هذه العلوم لا اختلاف في التجربة فعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل كعرفتك بأن الماء مروي وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب الحديد عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس هو أن هذا الجعر يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هافوهي قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الا قضية في عين وكذلك اذا رأى مائعا وقد شربه فسكرك فحكم بأن جنس هذا المائع مسكرو فالحس لم يدرك الا شربا وسكرا واحدا مائعا مائعا فالحكم في الكل اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرار الاحساس مرة بعد أخرى اذا المرة الواحدة لا يحصل العلم بها فن تألمه موضع فصب عليه ماء فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزبل ان يحتمل أن زواله بالاتفاق بل هو كالمقرر أعليه سورة الاختلاص فزال فربما يخطئه أنه انزاله بالاتفاق فاذا تكررت مرات

أن مقدمة الواجب واجبة وسيجي الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الانظر أدق والموقوف على ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه أن هذه مؤاخذه لفظية قال لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظرا بالمكن لا يتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخباري فامثل فلا يشي منه لا يجب النظر مالم أنظر وفيه نظر لانه حينئذ أنه يقول لا أنظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجز عدم صدقه وانى لا يصنع وقتي فيما لا أعلم وجوبه حينئذ الاخكام لازم قطعافا هو وجوبكم فهو جوابنا فان قلت للرسول أن يقول ادعى قضية ان كنت صادقا فهاهنا يضررك الاباء فاسمع وليس للعاقل الاباء عن سماع مثلهما فلا اخكام قلت هذا يقلب على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول انى ادعى قضية ان كنت صادقا فهاهنا الزم الاخكام بقولي فاسمع فتدبر فانه سائح عزيز (والجواب أنا لانسلم أن الوجوب بالشرع (يتوقف على النظر فانه) أى الوجوب بالشرع نظرا أو لم ينظر) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر مالم أنظر بل للرسول أن يقول قد وجب عليك النظر بقولي تنظروا ولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل فانه غافل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أى التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف الغافل فانه) أى المدعو الى النظر (يفهم الخطاب) والغافل الذي يتنعم تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالناشم والمجنون بالجنون المطبق فافهم (أقول) في دفع الجواب (لوقال) المكلف حين قال له الرسول انظر (لا أمثل مالم أعلم وجوب الامتثال اذله أن يمتنع عما لم يعلم بوجوبه) ولا يصنع وقته فيه (ولا أعلم الوجوب مالم أمثل) أمر له بالنظر (لكان) المكلف (يعمل من المسامحة فيلزم الاخكام) والجواب عنه أن للرسول أن يقول ان الحسن والقيح في الاشياء ثابت وأنا أعلم المضرة في بعض الاشياء فاصنع الى ان ليس من شأن العاقل أن لا يصنع الى ناصح مدع المضرات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على تدبير عقلية الحسن والقيح كذلك يتأق على تدبير كونهم اشريعين فان للرسول أن يقول القول بقولي وانى أثبت في بعض الاشياء ضررا لا خلاص لك عنه وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر فساو قع عن واقف الا سرا راى قدس سره أنه لا يتم عن

كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاح بالنار من قبل اللهب والخبز من قبل الأثم الجوع  
وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم  
يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطر في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا  
الآن يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها بطراد العادات وقد بينا على غورها في كتاب  
تهافت الفلاسفة والمقصود تمييز التجريبات عن الحسابات ومن لم يعن في تجربة الامور تعوزه جملة من اليقينية فيستعذر عليه  
ما يلزم منها من النتائج فيستفيد منها أهل المعرفة بها وهذا كما أن الاعشى والاصم تعوزهما جملة من العلوم التي تستنتج من  
مقدمات محسوسة حتى يقدر الاعشى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض فان ذلك يعرف بأدلة هندسية تبني  
على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنهما الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع (الخامس  
متواترات) كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدها الصلوات الحس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل  
بالذي فان هذا أمر وراء المحسوس اذ ليس للحس الآن يسمع صوت الخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو للعقل والله السمع  
ولا مجرد السمع بل تكرار السماع ولا ينحصر العدد الموجب للمعنى في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كتكرار  
التجربة وليس مرة في التجربة ثم مادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم  
اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن  
كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته فان موجود الامتصاص لا يمتصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا دخلا ولا خارجا محال وأن  
اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قوة في التجويف الاوسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها  
ملازمة المحسوسات ومتابعها والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في طباعها الا النبوة عنها  
وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفها  
بعباد عقلها) عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فان الله تعالى كريم جرت عادته بارادة  
المعجزات وإذا كانت الارادة واجبة عقلا أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند اراءة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تنافي  
هذه الاسولة والاجوبة (وهو متم نوره ولو كره الكافرون) المعتزلة قالوا (ثابتا له لولاه) أي كون الحكم عقليا (لم يمنع  
الكذب منه تعالى) عقلا اذ لا حكم للعقل بغيره وإذا جاز الكذب عليه (فلا يمنع اظهار المعجزة على يد الكاذب) ولو اكتفى  
به لتكفي (فينسب باب النبوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تنزيهه تعالى عنه كيف (وقد  
مر أنه لا نزاع فيه) فانه عقلي باتفاق العقلاء فالاملازمة متنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (ان النقص في الافعال  
يرجع الى النقص العقلي) المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل بما به يستحق  
أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح توجب شرعية النقص فحينئذ جاز عقلا  
الكذب وفيه الفساد (فمنوع لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري و (من  
الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبت الحكماء) أي أثبت كونه نقصا  
مستحيلا اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح (لكن يلزم  
على الاشاعرة) التابعين للشيخ الاشعري (امتناع تعذيب الطائع) لله تعالى في الاعمال (كما هو مذهبنا) معشر الماتريدية  
(ومذهب المعتزلة فانه) أي تعذيب الطائع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه رد  
عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فانه ما صار عاصيا باختياره بل يجعل الله سبحانه كاهورا ينام وعشر أهل السنة والجماعة  
وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لاننا نقول ان بعض الافعال  
من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحصى على التهمة ولا نقص فيه لان اعطاء ملائحات الشيء لا يقع  
فيه وان كان مؤثما فان قلت فلم تخلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الأثم الشديد قلنا التحقيق أنه كما أن

والاولى منهم ما وقع لك الانس بتكذيبها لكثرة ممارستها للدلالة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية  
ربما تأنس بتكذيب العقل ممارستها لادلتها واذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن لان الخلاء  
باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء متمناه بأدلة قاطعة اذ يستحيل وجود أجسام لانهاية لها واذا ثبت هذا ان الاصلان  
أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون  
شخص في مكانين بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعا هو صادق بل الصادق  
ما يشهد به قوة العقل فقط ومدار كنهية المذكرة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس الا بدليل العقل ثم بعدم معرف  
الدليل أيضا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما إذا أميز بينهما وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومو  
يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتفسطوا وأنكروا كون النظر مفيد العلم اليقين فقال بعضهم طلب  
اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الأدلة وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة وقال بعضهم لا يتقن أيضا بتكافؤ الأدلة كما هو أيضا  
في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطورا فلا نشغل به ونفيدك الآن طريقين تستعين بهما في تكذيب  
الوهم الاول بجمل وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولوعرضت على  
الوهم نفس الوهم لا تذكره فانه يطلب له سمكا ومقدارا اولونا فاذا لم يجدناه ولو كفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم  
والارادة لصور لكل واحد قدر او مكان مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقتل بعضها  
منطبعا على البعض كأنه سترقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض البعض بأمره فانه ربما يشاهد الاجسام  
وبراهمة في الوضع فيقضي في كل شئين بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في أحاد المسائل  
وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنزع في جميع  
العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وانما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الافعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذوات أيضا استحقاق لان يتصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم  
هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصعب به فان قلت فيمن لا يصح العفو لانه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلابل  
البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن بتمه استحقاق  
العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا لا يعفى الكفر ولا يجعل الكافر معذورا بوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن  
عفو المستحق لا لام صفة كمال لا نقص فيها فلا اراد ولا تعنى بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما  
في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صاوحدها وهذا الصالح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شرح فصوص  
الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر  
الشرعية على أن شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن  
والقبح خبريان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وفج الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب  
كثير من أصحاب الامام أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب  
أولاهم اذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد بجمع ما أعطى الى  
ما خلق لأجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ولعلهم أرادوا بالصرف الصرف الذي  
يدرله بالعقل لا الصرف مطلقا ولا فلا معنى لدعوى العقلية و (استدل بانه لو وجب) شكر المنعم عقلا (لوجب لفائدة)  
والا كان عبثا (ولا فائدة له تعالى لتعال به عنها) اذ ليس له كمال منتظر (ولا للعبد) لانه لو كان فاما في الدنيا أو الآخرة وهما  
منتفیان (أما في الدنيا فلا فائدة) وهي بلاء لا يصلح فائدة (وأما في الآخرة فلا فائدة لا مجال للعقل في ذلك أقول) في رده انه  
(بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة) من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكلا)  
فانه قد سلم المجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر) من التنزل (أن الكلام  
في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن) فيه خطا آخر فان (المشقة لا تنفي الفائدة) بل قد تصير المشقة مشقة على فوائد

اذ لا تقبله الا على نحو المحسوسات خيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية  
 لمساعدته الوهم عليها وتنظيمها بنظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعد على أن اليقينية اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة  
 كما سبق في الامثلة وكفى الهندسيات فتجد ذلك ميرا نانا واجبا كباينه وبينه فاذا رأى الوهم قد زاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد  
 على مقدماته وساعد على صحة تنظيمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن  
 المحسوسات فاكنتهم هذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطويل (السابع المشهورات) وهي آراء محدودة توجب  
 التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثر أو شهادة جماعة الأفاضل كقول الكاذب قبيح وإيلا المبرى قبيح وكفران النعم قبيح  
 وشكر المنعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يقول عليها في مقدمات البرهان  
 فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما يغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض  
 من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليه صاحب التسالم وطبيب المعاشرة  
 وربما تنشأ من الختان ورقة الطبع فتري أقواما يصدقون بأن ذبح البهايم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجرى هذا الجرى  
 فالنفوس المجبولة على الختان والرقعة أطوع لقبولها وربما يحمل على التصديق بها الاستقرار الكثير وربما كانت القضية صادقة  
 ولكن بشرط دقيق لا يقطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في نفسه كن يقول مثلا التواتر لا يورث  
 العلم لان كل واحد من الأحاد لا يورث العلم فالمجموع لا يورث لانه لا يزيد على الأحاد وهذا غلط لان قول الواحد لا يوجب  
 العلم بشرط الانفراد وعند التواتر فاف هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط لدقته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان  
 الله على كل شيء قدير مع أنه ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهو شيء لكن هو قدير على كل شيء بشرط كونه كذا في نفسه فيذهل  
 عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق وللتصديق بالمشهورات أسباب  
 كثيرة وهي من منارات الغلط العظيمة وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لا تخصي (فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن  
 من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر المنعم واجب وقد تمتنع الكبري عقابا بل ما كان  
 كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقابا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل أن من أعطى  
 من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذه من الماء كولات والمشروبات والملبوسات وأغرق في بحار الرجة وغطى كل لحظة  
 بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران ويكذبه بأنواع التكذيبات الشنيعة  
 والملك قادر على الأخذ الشديد فحق هذا كاه كيف لا يأخذ بنوع من أنواع التعذيب ولا يذمه بشيء من المذمة بل يعفى من ذلك كله  
 ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (وعرض) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه) لان العبد مع جميع القوي  
 في ملك الرب والشكر لا يكون الا باتعابها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير أمره وهو حرام فالشكر حرام (ويجاب) بأنها  
 لا نسلم أنه تصرف من غير اذن المالك (بل بالاذن العقلي) من جهته بناء (على أنه مثل الاستقلال والاستصباح) فان  
 العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عرض (ثانياً بأنه) أي الشكر (يشبه الاستنزاء) وكل ما  
 يشبه الاستنزاء فهو حرام وشبه بالاستنزاء لان نسبة ما أعطى الى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاه الذي ملك خزان  
 المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطاءه وشكره عند لاعبا ومستهنرا (وهو ضعيف) جيدا  
 (فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص) في النسبة (وأيا) لو كان يشبه الاستنزاء لكان حراما بالشرع (و) كيف يقال ان  
 الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستنزاء فتدبر (مسئلة) لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب  
 القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بتخصوصه أما عند المعتزلة فلا) أي الحكم (وان كان ذاتيا)  
 لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه) فلا يحكم عليه هناك عقلا (وأما عند غيرهم)  
 من أهل الحق (فلان الموجب وان كان الكلام النقي القديم لكن ربما كان ظهوره بالاعتقالات بحدوث البعثة فلا  
 حكم منه خص قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزلية (فلا حرج عندنا) في شيء من

فلذلك ترى أقيستهم نتائج متناقضة فيتخبرون فيها فان قلت فهم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جيل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب الاوليات وقد رأيتك لم تعاشر أحدا ولم تتخالط أهل مله ولم تأنس بمسوع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومهرشد وكلف نفسك أن تشكك فيه فأنك تقدر عليه وراء متأنيا وانما الذي بعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال ولكن اذا اتخذت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأنيا بل لا يتأني الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والاخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضا معارضة مظلمة يجب التحرز عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان فالمستفاد من المداور الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفتحيات الظنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لاقادة اليقين البتة

### ( الفن الثالث من دعامة البرهان في الاواحق وفيه فصول )

( الفصل الاول ) في بيان أن ما تنطبق به الاسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الضروب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلا وحيث يذكر على ذلك النظم فسببه اما قصور علم الناظر أو اهماله إحدى المقدمتين للوضوح أو لكون التلبس في ضمنه حتى لا ينتبه له أو لتركيب الضروب وجميع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب في الفتحيات والمحاورات احتراز عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجوع لانه زنى وهو محصن وتعام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجوع وهذا زنى وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم قيمة قول لانه جائز يقتصر عليه وتعامه أن يقول كل جائز فله فاعل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام النفسي بالعقل بعدمضي مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كإقدمر فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحية أو التحريم أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحية كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية أو أصلها (الخطر كاذب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحية في الاموال والخطر في النفس) فقتل النفس وقطع العضو وإيلا به بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة اما خص منها بدليل كالفصاخ والنكاح (فقيل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية أي دللت) تلك الأدلة (على أن ما لم يقيم فيه دليل التحريم ما أذن فيه) بدلالة دليل آخر كما عند أكثر الحنفية والشافعية (أو ممنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة (وفيه ما فيه) ان يظهر من تنسج كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحية الأصلية لسبب عدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ولنقل في تقرير الحق فلهذه مقدمة أولا هي أنه لم ير على انسان زمان لم يبعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى عيسى بنوحي وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة لكل فن انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبق في حق غيره كما كان الى ورود شريعته الحقبة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى لا يأتى الحكم بالاباحية مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وإيجابه وابعاده وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله أن الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فلما جهلهم هذا يكون نذرا فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أعني لا يؤخذ بالفعل ولا بالترك كافي المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وسماه اباحية أصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله

فإذا له فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لأنه منهي عنه وقامه أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو  
إذا فاسد ولكن ترك الأولى لأنهما موضع النزاع ولو صرح به التنبيه لخصمهما فربما تركها للتلبس مرة كما تركها للأوضح أخرى  
وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فيهما آللهة إلا الله لفسدتا فبينما أن يضم إليها ومعلوم أنهم مالم يفسدا  
وقوله تعالى إذا لبسوا إلى ذي العرش سبيلا وقامه أنه معلوم أنهم لم يبينوا إلى ذي العرش سبيلا ومثال ما يترك للتلبس أن يقال  
فلان خائن في حقل فنقول لم فيقال لأنه كان ينجى عدوك وقامه أن يقال كل من ينجى العدو فهو عدو وهذا ينجى العدو فهو  
إذا عدو ولكن لو صرح به التنبيه لذهب بأن من ينجى العدو فقد ينجيه وقد يخذله فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة  
الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثاله أن يقال لا يخاطب فلا نافية قول لم فيقال لأن الحساد لا يخاطبون وقامه أن يضم إليه  
أن هذا حاسد والحساد لا يخاطب فهذا إذا لا يخاطب وسبيل من يريد التلبس إهمال المقدمة التي التلبس تحتها الاستغفال للخصم  
واستحصاله وهذا غلط في النظم الأول ويتطرق ذلك إلى النظم الثاني والثالث مثاله قولك كل شجاع ظالم فيقال لم فيقال لأن  
الحجاج كان شجاعا وظالما وقامه أن يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير مستجيب لأنه طلب نتيجة عامة  
من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج النتيجة خاصة وإنما كان من النظم الثالث لأن الحجاج هو العلة لأنه المتكرر في  
المقدمتين لأنه محكوم عليه في المقدمةتين فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل  
المتفقهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياسه أن فلانا متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن  
بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكما في موضع معين فيقضي بذلك الحكم على العموم  
فيقول مثلا البر مطعوم والبر ربوي فالطعوم ربوي وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم  
منه النتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من  
النظم الأول وأمكن استنتاج القضايا الأربعة منه أعني الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسانة قول بهذا الأصل أي يكون التحريم ناشئا لا باحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا أسدي في شيء من الأزمان وإنما هذا  
أي القول بالاباحة الأصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعنا يعني إذا ما باحة حقيقة بل يعني نفي الحرج ولعل المراد من  
الأفعال ما عدا الكفر ونحوه فإن حرمتها في كل شرع بين ظهورها أما وأما لا يكون عذرا فيمنع ذلك من القول بتحريم الأشياء  
كأهل الاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعميم فخرمت احتياط فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى  
الأشياء الضرورية ومن عوم صدور الإسلام أن تحريم الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكمه وأما غيرهما فقد  
جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف إشارة إليه أيضا هذا  
ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (أما المعتزلة فقسما الأفعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعبد  
بدونها ككل الفاكهة مثلا) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (إلى ما يدرك فيه جهة محسنة) حسنة  
شديد أو ترك تركها وذا أوضاع بحيث يثبت على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل  
والترك (أو مقبحة) فحاشد يد بحيث يعاقب على الفعل أو أضعف لا يوجب الحرج بل ترك الأولوية (فيقسم إلى الأقسام  
الخمس المشهورة) من الوجوب والنسب والاباحة والتحريم والكرهية (والى ما ليس كذلك) أي لم يدرك فيه جهة محسنة  
أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تخصيصا لحكمة الخلق دفعا للعبث) يعني لو لم يكن مباحات فائدة  
الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا (وربما يمنع الاستلزام) أي استلزام عدم الاباحة فوات فائدة الخلق بل واز أن تكون  
الفائدة ابتداء بحجاب الاحتجاب (والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخلق (من غير إذنه وقد مر) مع ما فيه  
(ولا يرد عليهم) ما أنه كيف يقال بالاباحة والحظر العقدين وقد فرض أن لا حكم له (أي للعقل فيه) فالقول بهم مامع هذا  
الفرض جمع بين المتناقضين وذلك (لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلا) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم إجمالا)  
لعلة شاملة لجملة الأفعال (أقول يرد عليهم أنه يلزم) حينئذ (جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الأمر) فإن  
فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مشالا والآن أثبت الاباحة أو الحظر (ولا ينفخ) حينئذ (الإجمال)

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النفي فأما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل  
نقط كقولك الباري تعالى ان كان على العرش امامساو أو كبر أو أصغر وكل مساو وأصغر أو كبر مقدر وكل مقدر  
فاما أن يكون جسما أولا لا يكون جسما وباطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباري تعالى جسما ومحال  
أن يكون جسما فمحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثاني والثالث مختلطا كذلك فمن  
لا يقدر على تحليله وتفصيله فرما انطوى التلبس في تفاصيله وتضاعفه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه رد  
المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم  
بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحلة والفرض لا يؤدي على الراحلة  
فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدي على الراحلة فيقال عرفناه بالاستقراء اذ رأينا القضاء والاداء والمنذور وسائر اصناف  
الفرائض لا تؤدي على الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحلة ووجه دلالة هذا الا يتم الا بالنظم الاول بأن يقول كل  
فرض فاما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدي على الراحلة فكل فرض لا يؤدي على الراحلة وهذا مختل  
يصح الظنيات دون القطعيات والتحليل تحت قوله اما أداء فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدي على الراحلة يمنع الخصم اذ الوتر  
عنده أداء واجب ويؤدي على الراحلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول وهل  
استقرت حكم الوتر في تصفح وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحلة فالخصم لا يسلم فان لم تصفحه فلم يبين لك  
الابعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لاني رأينا أن المقدمة الثانية في النظم  
الاول ينبغي أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو اذا جسم  
فقل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم أجساما

والتفصيل (الذي ذكر في الجواب) لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجمال في علة معرفة الحكم لاني محل  
الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطأ فيجب العمل به الى أن تطلع شمس  
الحقيقة بتحقيق البعثة فلا يلزم جواز الانصاف أصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقرولون بعدم  
علم الحكم في خصوص فعل وتجويز أن يكون غير الاباحة والخطر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع  
المتأفين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص بخصوص بكل فعل فعمدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل  
فوجدوهما كما بالاباحة أو الخطر فينتزعا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم بشئ من الاحكام (لان ثمة حكما معينان  
الجلسة ولا يدري أيها واقع) فيتوقف (أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في مخصوص لمخصوص (ولا  
ينافي ذلك الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجيب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال  
والتفصيل في عدم المناقاة وههنا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتفصيل الا أن يقال المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي  
الحكم الاجمالي ولوعلى سبيل الخطأ في الاجتهاد والاصوب في التفسير أن يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل ههنا  
لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل  
فالتمس أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب ويرد الشرع بحسبها ان  
ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المباركة فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع  
نقد الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد ههنا أن المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل  
ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لأن يعلم حكم واحد شامل لكل  
في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف

(تنبيه \* الحنفية قسموا الفعل الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أي من غير واسطة في الثبوت فاما  
الايقل حسنه (السقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر (كالاجمان) فانه يقتضي حسنه لا بشرط

فيقال وهل تصفحت صانع العالم أم لا فان لم تصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسمافصارت  
المقدمة الثانية خاصة لا تنجح وان تصفحت الباري فكيف وجدته فان قلت وجدته جسمافهو محصل النزاع فكيف أدخلته  
في المقدمة وثبت بهذا أن الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول وصحح للقطعيات وان لم يكن تاما لم يصلح الاللفهيات  
لانه مهم ما وجد الا كثر على غلط غلب على الظن أن الآخر كذلك

(الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء  
فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جعمتها القوة المفكرة ونسبت أحدهما الى الآخر بنفي  
أو إثبات وعرضته على العقل لم يحل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يتنعم من التصديق فان صدق فهو الاول  
المعلوم بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك يعني واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق  
الا بواسطة وثالث الواسطة هي التي تنسب الى الحكم فيكون خبرا عنها وتنسب الى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من  
ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيان) انا اذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدري  
ولم يصدق به فعلمنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطلب واسطة رعا صدق العقل  
بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقال هل النبيذ مسكر فيقول نعم  
اذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسمع وهو المدرك بالسمع قلنا  
فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمنا التصديق بالثالث بالتحالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويدع  
للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست زائدة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط  
من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لان قولنا النبيذ حرام غير قولنا النبيذ مسكر وغير قولنا المسكر حرام بل هذه ثلاث  
مقدمات مختلفة وليس فيها تكرير رأس الدليل النتيجة اللازمة غير المقدمات الثلاثة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولنا

زائد (أو قبل) حسنة السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات  
المكروهة) فسقط حسننا في هذه الاوقات ولنا نقاش أن يناقش بأنه لم يسقط حسننا الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح  
العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو أدى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح  
لا حرج لبطالان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها باقية لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب  
القضاء فان قلت فالإيمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما ساقط لعدم الامكان لا للقبح  
وسقوط حسنة والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة لان  
الحائض مكلف فافهم (والحما) هو حسن (الغيره) بان يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو ما (ملحق بالاول) أي  
بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض فالحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أي الملحق بالاول انما  
يكون (فيما) أي الغير الذي هو الواسطة (لا اختيارا لغيره) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا بل بالذات ان يتصف  
بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كأنزكاة الصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار  
للعبد فيه ومع هذا الحاجة الفقيرة اقتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما  
كانت طامعية اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها التسلات حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه  
المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل هذه الوسائط في العبادة (أو غير ملحق) بالاول انكون الغير واسطة  
في العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداءه هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة  
فانما) في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كافي الاولين أو التشبه بعبادة الجهاد كالثالث انكنها حسنة (بواسطة) هدم  
(الكفر) واءلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنة حسن تعذيب الكفار بالقتل والتهب وبه يتأدى هدم الكفر واءلاء  
الكلمة الالهية (و) بواسطة (المعصية) أي الزجر عليها بالنزج الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنة حسن  
تعذيب العباد الفساق بأقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسكر خرام شمل بعمومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقولك النبيذ حرام ينطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في  
الذهن ولا يحضر الخاص فن قال الجسم متخير زعم لا يحظر به باله ذلك الوقت ان الشعب متخير بل زعم لا يحظر به باله ذلك الشعب  
فضلا عن أن يحظر به باله أنه متخير فاذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه  
موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين مالم يحضر المقدمتين في الذهن وتحظر  
بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فاذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل اذ لا يبعد أن ينظر الناظر الى بغلة منتفخة  
البطن فيتموهم أنهم حامل فيقال له هل تعلم أن البغلة عاقرا لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال  
كيف توهمت أنهم حامل فيتموهم من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين اذ نظامهما ان كل بغلة عاقرة وهذه بغلة فهي اذا عاقرة والانتفاخ  
له أسباب فاذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة  
أشكى على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير التفتن لوجوده  
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفتن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استمداد القلب لحضور المقدمتين  
مع التفتن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات  
للنتيجة بطريق الزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب  
حضور المقدمتين في الذهن والتفتن لوجه تضمن ماله بطريق اجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام  
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته  
على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين النتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا  
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر  
وان وجهه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر الفاسد ماهو وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه وبحسنه حسن هذا الصنع من الدعاء ورجاء يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا يوجب فيه بل يجوز  
كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنازة ذكر الله تعالى  
وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنه بالذات وليس شبهها بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم الكفر واسلام الميت وسائط في  
الثبوت كما ثبت في الحج وهذا والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالاول ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة والحسن بالذات  
لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معهم الاحتياط كالاحتياط على الناظر في الفقه وأما صلاة الجنازة فلما سقط بفعل  
البعض علمنا أن ليس المقصود انعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها الاجل وهو هذا يخرج الجواب عن  
الجهاد أيضا فتدبر وانصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير باداء هذا الحسن كالسبي الى الجمعة فانه حسن بحسن صلاة الجمعة  
ولا يتأدى بالسبي فقط ورجاء غسل بالوضوء فانه حسن بحسن الصلاة لاجل كونه شرطاً وفيه شائبة من الخفاء فان الوضوء عبادته  
طهارة حسن وان كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه ألا ترى أن الشرع ندب الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس  
ندبها الاقامة الصلاة فان من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات  
فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمور به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الامر فالإيمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مأمور به  
ولا تظن أن هذا يؤل الى مذهب الاشعرى من أن الحسن يثبت بالامر فانا نقول ان أداء مأمور الله حسن في نفسه فانه من قبيل  
شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه لأن الشرع جعله حسنا وكان اتيانها واتباع  
المنهيات في أنفسها متساويين أعادنا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح  
الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا أو يحتمل السقوط كما كل الميتة سقط قبحه في الخمصة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح  
كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وارتكاب الصوم يرتكب الاعراض أو لا يتأدى كالبيع وقت  
النداء قبيح لافضائه الى فوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهذرة لم أر بيانه في كلام القوم وان كان  
فشاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهذرة فصار الغصب قبيحا بالذات (الامر المطلق مجردا عن القرينة

الانقطاع من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذي سلمكناه فقط فلا ينبغي أن يكون شغفل بالكلام المعتاد المشهور بل  
بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مقالة من منكرى النظر) وهو أن يقول ما نطلب بالنظر هو معلوم لا أم لا فان علمت فكيف تطلب وأنت واحد  
وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوب بل وكيف يطلب العبد الا بقى من لا يعرفه فانه لو وجد لم يعرف أنه مطلوب فنفق  
أنه في نظم شبيهة فان تقسيم ليس بمحاصر اذ قلت تعرفه ولا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أنى أعرفه من وجه وأعلمه من  
وجه وأجهله من وجه وأعنى الآن بالمعرفة غير العلم فاني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة  
النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل أى في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أى لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها  
بالفعل لما طلبتها ولولم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها اذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولولا أنى  
أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر عطاوي اذا وجدته وهو العبد الا بقى فاني أعرف ذاته بالتصور  
وانما أطلب مكانه وان في البيت أم لا وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أى أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة  
أى في قوتي أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت في البيت صدقت بكونه في البيت  
فكذلك طلي ليكون العالم حاد اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر في المقدمات  
معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان استدللت بالعلة على المعلول  
فالبرهان برهان علة وان استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدللت بأحد المعلومين على الآخر مثال  
قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيدا كانه فقول من كل كثر افره في الحال شبعان وزيد  
قدا كل كثر افره اذا شبعان وان قلت ان كل شبعان قد أكل كثيرا وزيد شبعان فاذا قد أكل كثيرا فهدا برهان دلالة ومثاله

هل الحسن لنفسه لا قبل السقوط كما اختار شمس الأئمة قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذا قلنا الله تعالى ما أذاقه  
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن انفسه وهو الاظهر كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات  
أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) للحسن (غيره) كما ذكر (في البديع) حكاية قول لا يدري قائله (شبه الحسن  
في المأمورة اقتضاء فيثبت الادنى) الذي يكفي لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذا وفي الاسرار لا أعلم  
خلاف في أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثاني في الحد وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أى جنس المكلف فلا يختص  
الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان اكتفى في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون  
فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخيرا) فحجوا والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخير فيه فلم يرد النقض  
واعتمدنا أيضا بأن الحبيبة معتبرة والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما  
هو مكلف وهو غير وافي اذ حينئذ يخرج الإباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيها فتدبر وكلمة أو ههنا ليست  
الشك والابهام بل للتوسيع فلا يضرب التعريف والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان  
نعم يرد عليه نحو وجب نحو الاجماع حجة الا أن يقال ليس يحكم الا اذا أول بأن العمل بتقتضاه واجب وحينئذ تصار متعلقا بفعل  
المكلف فتدبر (وههنا أبحاث الاول أنه لا ينعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة  
والبيع للآل ومثاله (فمنهم من زاد) في الحد (أو وضعا) فدخلت تلك الاحكام (ومنهم من لم يزد فتارة) لدفع هذا الاراد  
(ينعكس وجهها عن الحد) ويدعى أن في الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور في الحد (أعم من الصريح)  
والضمني) والوضعيات فيها اقتضاء ضمنى فانه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل حينئذ يدخل  
القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمنى فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة واثبات أمثال الحسنات أجاب بقوله  
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها الإيجاب

من الكلام قولك كل فعل محكم ففعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال بأحدى النتيجةين على الأخرى في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن كل وط لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست احداهما علة للأخرى بل هما نتيجة لعلة واحدة وحصول احدى النتيجةين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فانها تلازم علمتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علمتها ولازم ملازم لا محالة وجميع استدلالات الفراسنة من قبيل الاستدلال بأحدى النتيجةين على الأخرى حتى انه يستدل بخطوط نجرفي كتف الشاة على اراقة الدماء في تلك السنة ويستدل بالخلق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولتقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة على علم الاصول ومن أراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب بحل النظر وكتاب معيار العلم ولتستغل الآب بالاقطاب الاربعة التي يدور عليها علم الاصول والمجد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع أصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)  
(القطب الاول في الثمرة وهي الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما يظهره (الفن الاول في حقيقته) ويشتمل على تهييد وثلاث مسائل أما التهييد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو الموقوف فيه أثر كونه ولا تعلق به والواجب هو الموقوف فيه فاعلموه ولا تتركوه والمباح هو الموقوف فيه ان شئتم فاعلموه وان شئتم فتركوه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقيح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع فلهذا كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهب المعتزلة الى أن

وحرمة نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان أراد بالاقضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزمنا فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من الالفاظ وان أراد الدلالة مطابقة أو تضمننا والتزاما مقصودة بالذات فكذلك الأحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا لاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فانه موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقا لقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فلهذا متغيران فادراج أحدهما في الآخر غير معقول وما في التلويح ان التغير لا يضر أعمية الاقتضاء بل التغير بين الأعم والأخص ضروري ساقط اذا المراد بالتغير المباشرة بالوضع مبين للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصدد (الصدق) الاقتضاء (الأعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح مبينا له ومتأخر عنه (وتارة يمنع) هذا المكتفي (كونهم من المحدود فانا لانسمي) الخطابات الوضعية (حكما) وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث) اثبت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه (فنا لم تمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث) فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو التعلق) أي تعلق الحكم بالفعل تخيرا (فافهم) فانه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد من قوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبة صلواته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلواته مندوبة (وانما الولي الصبي) على الصلاة لا لاعتبار الاداء بل (وله) أي الولي (الثواب وعليه الاداء) أي أداء الحقوق من مال الصبي لأن الحقوق تجب أولا على الصبي (والحكمة) أمر (عقلي) لا حكم شرعي (لانها تتم بالمطابقة) أي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيها ما فيه) لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالفا للاحاديث المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقبيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهالكى وشكر المنعم ومعرفة حسن الصدق وكفج الكفران وايلام البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقبح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والجمعة وسائر العبادات وزعموا انهم امتيزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف السانع من القبحاء الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحسن يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات فى اطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تخصيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو ان الافعال تنقسم الى ما يوافق غرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما لا يوافق ولا يخالف فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص مخالف الاخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه حتى ان قتل الملائكة الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق أوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الدهر والفلك ويقولون خرب الفلك ونعس الدهر وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الافعال عند هؤلاء كاطلاقه على الصور فى مال طبعه الى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع وعيل اليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمناقضة وهما أمران اضافيان لا كالسواد والبياض اذ لا يتصور أن يكون الشئ أسودا وفى حق زيد أبيض وفى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا ندبا كان أو محبا بحسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما فاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها أو صافى اضافية

فصدق على صلاته حدا المندوب فلا مجال لمنع مندوبة صلاته قال فى الحاشية الاظهر أن ترتب الثواب لعله بحرى عادة الله تعالى أن لا يضع أجر من أحسن عملا انتهى ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الاشعرى اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فالولم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن الثابت الصبي ليس من هذا القليل فانه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بإيصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تخكم ظاهر لا يلائم البتة البه فافهم وأما الحقوق المالية فالولم يجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فاذا الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب فى ماله أو لا ثم ينوب عنه الولي فى أدائه ولا تريد بحكمة بيعه ما ذكر حتى تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن بيعه بعد الاذن سبب للمالك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الابداع اعتبار الشارع ذلك ولو أورد بدلها كجرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشعب فاذا الحق ما قال صدر الشرع بقرعة الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد البحت (الرابع انه يخرج) من الحد (مأثرت بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (الجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالثابت بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى للحكم حقيقة وهذا الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطبا لانه كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدم عد نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا نادبا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فبغنى على أنه أصرح فى الفرعية) فانه يحتاج الى أصل مقس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما اذ لا يحتاج فى أخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقبول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطبا بخلاف) فبعضهم جعلوه خطبا بالآخرة لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالآخرة أى ما فيه صلوح الافهام (كان خطبا فيه) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما أفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا يجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ. فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يميز فعل  
عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لا ننازعكم في هذه الامور الاضافة  
ولا في هذه الاصطلاحات التي توضعتم عليها ولكن ندعي الحسن والقبح وصفها ذاتا للحسن والقبح مدركا بضرورة العقل  
في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا يجوز شيئا من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحوه على كل عاقل قبل  
ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف يسكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا  
انتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة امور أحدها في كون القبح وصفها ذاتيا والثاني في قولكم ان ذلك مما يعمله العقلاء بالضرورة  
والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليلا على كونه ضروريا أما الاول وهو دعوى كونه  
وصفا ذاتيا فهو تحكم بما لا يعقل فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جنابة ولا يعقبه عوض حتى جاز ايلام  
البهائم ونحوها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يثيبها عليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه  
جنابة أو تتعقبه لانه لا من حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبيحا ذاتيا ولو كان فيه عصمة  
دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال  
وأما الثاني وهو كونه مدركا بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضرورة لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء  
وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبي أب مستند علمه  
بغير التواتر النظر ولا بعد التماس مدرك العلم وانما بعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لاننا نقول  
يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا نعمة قد يلها جرم ولا ثوابا فدل اننا ننازعكم في نفس العلم وأما الثالث فهو اننا لو سلمنا اتفاق العقلاء  
على هذا أيضا لم تكن فيه حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضرورة فقد اتفق  
الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق أن ساعدتهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك  
اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مذهبهم من

(لم يكن) في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه (بل فيما لا يزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق  
على الكلام الموجه للافهام فان اكتفى بالصالح الافادة فالازل خطاب في الازل وان أريد الافهام الحالي فلا وأما أخذ العلم  
بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعبر في كون الكلام  
خطابا أحد الامرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالا فهام في المسأل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما  
في المسأل فليس الاخطابا بالقوة عند الغير يقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي الافهام خطاب عند من يكتفى بالصالح  
للافهام في المسأل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم بشرط العلم بأنه خطاب علم كونه مفهما فظهر الخطابية انما هو بالعلم وأما نفس  
الخطابية فبالتهميم والتوجه للافهام ولو ما لا فتأمل (ويستنى عليه أنه حكم في الازل أو فيما لا يزال) فن قال الكلام خطاب في  
الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى أزلية الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد  
بالتعلق في الحد وقوع فعل المكاف من متعلقاته كالفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير  
المكاف مشغول الذمة بالفعل وأين هذا من ذلك كذا في التحرير ولا أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق الاعم  
من التعليق والتحيزي والحادث التحيزي فتدبر ولما فرغ عن الحسد شرع في التقسيم فقال (ثم الاقتصاء) الذي في الحكم  
(ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب) أي فالحكم الايجاب وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح  
للدخول في باقي الاقسام فيجتل الحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسي) وهو ظاهر عند كون  
الامر النفسي مدلول اللفظي (أو) ان كان (ترجيحا) لفعل (فالنسب) أي فالحكم النذب (أو) ان كان (حتما  
لكف) الفعل (فالتحريم) أي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطاوب  
فتدبر أحسن التدبر (أو) ان كان (ترجيحا) لكف (فالكراهة) أي فالحكم الكراهة (والتخيير الاباحية) أي  
الحكم بالتخيير الاباحية (والخفية) لما وجدوا أحكاما مثبتة بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بنفسي (لاحظوا) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالتأم الاتفاق من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضروريا فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجويز الخطأ على كافة هذه الامة خاصة اذا لم يعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة وكيف وفي المحدث من لا يعتد بفتح هذه الاشياء ولا يحسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجاجا باننا لم قطعنا أن من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا وليس ذلك الا بحسنه والمالك العظيم المستولى على الاقاليم اذا رأى ضعيفا مشرفا على الهلاك عيّل الى نفاقه وان كان لا يعتد بأصل الدين لينتظر ثوابا ولا ينتظر منه أيضا مجازاة وشكرا ولا يوافق ذلك أيضا غرضه بل ربما يتعجب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيئ اذا أكره على كلمة الكفر أو على افشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الاعن عناد والجواب أنا لا ننكر انهم هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها ما التدين بالشرايع واما الاغراض ونحن انما ننكر هذا في حق الله تعالى لا ننتفاء الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتحقق فلا يتنبه لها الا المحققون ونحن ننسب على مشاركات الغلط فيه وهي ثلاث مشاركات يغلط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحققر لغيره فيقضي بالقبيح مطلقا بما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستقباح ومخطئ في أمرين أحدهما اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه قبيحا بخلاف غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (الغاطلة الثانية) ان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيبراه مخالفها في كل الاحوال فيقضي بالقبح مطلقا استيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره بحكمه على الكذب بالانه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبي أو ولي واذ قضى بالقبح مطلقا واستمر عليه مسددة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الخفي لانه العمد في الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الجازم قطعي فالافتراض) ان كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (نظني فالإيجاب) ان كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التحريم) ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لافي المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لا بطل قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أي مما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالتزام لا غير والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الامام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهية التحريم (بشاركتها) أي الافتراض والتحريم (في استحقاق العقاب بالترك) أي الافتراض والوجوب بشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكرهية التحريم بشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أي من أجل التشارك في هذا اللازم (قال) الامام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تجوزا) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمد ارجه الله تعالى لا يكفر جاحدا المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الامامان الشيخان (انه الى الحرام أقرب) للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل (هكذا) واعلم أنه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا أو شرطا للعبادة فيقال انه فرض فيها وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقال مسح ربيع الرأس فرض وأمثاله وما لم يكن شرطا ولا ركنا بل مكمل لها ولكن كان حتما يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعا كما يقال الستر واجب في الطواف أولا كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا أنهم انما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنع عليه فيه تشنيعات يطول الكلام يذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم حرة الإيجاب والتحريم) جعلوا امره (أخرى الوجوب والحرمه) فحمل بعضهم على المسامحة (وقالوا انما جعل الوجوب والحرمه لانها

سبحه ولسانه انغرس في نفسه استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه اطول نشوءه على الاستقباح  
فانه ألقى اليه منذ الصبا على سبيل لتأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا ينمى على حسنه في بعض  
الاحوال خيفة من أن لا تستحكم نفرتة عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في  
الحجر فينغرس في النفس ويحس الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الإطلاق بل في أكثر الاحوال واذا لم يكن في ذكوره  
الا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (الغلطة الثالثة) سببها سبق الوهم الى العكس فان  
ما يرى مقرونا بالشئ يظن أن الشئ أيضا محالة مقرون به مطلقا ولا يدري أن الاخص أبد مقرون بالاعم والاعم لا يلزم أن  
يكون مقرونا بالخاص ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا  
بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالاذى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعدرة لانه وجد الاذى والاستقذار  
مقرونا بالطيب الاصفر فتوهم أن الطيب الاصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعدى الى كل وان حكم العقل بكذب  
الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسنة سميت باسم اليهود اذا وجد  
الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ولذا اتورد على بعض العوام مسئلة عقلية جلية فيقبلها فاذا قلت هذا  
مذهب الاشعري أو الحنبلي أو المعتزلي تنفر عنه ان كان يسمى الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العاقل خاصة بل طبع  
أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم والعلماء الراشدين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثرا الخلق قوى نفوسهم  
مطيعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثرا قسدا المخلق وانحاجهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على  
النفس ولذلك ينفر طبع الانسان عن الميت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ولا كنهه كانه يتوهم في كل ساعة حركته  
ونطقه فاذا انتهت هذه المثارا فنرجع ونقول انما يرجح الاتفاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى الذي  
يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه أن الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره  
معرض عنه وعن انقاذه فيستعجبه منه بخالفه غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه

أثران لهما وأريد بهما ما لا يحجب والتحريم اطلاقا للسبب على السبب ولك أن تجوز في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى  
الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) محل (بعضهم على أنهم ما متحدان  
بالذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية فائمه بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة  
فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذا ليس الا صفة الحاكم وهو معنى افعال وله اعتباران اعتبارا قيامها  
بالفاعل ونسبتها اليه وحيث تدعى ايجابا واعتبارا تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله  
(فان معنى افعال اذا نسب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفاعل) واعتبر مع هذا  
الانتساب (سمى وجوبا) فينبغي ما لتحد ذاتي وتغير اعتباري (وأورد أن الوجوب مستتر على ايجاب) فان الشئ يجب  
بالايجاب (فكيف الاتحاد) والالزم ترتيب الشئ على نفسه (ويجب) بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتب (بجواز ترتيب  
الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر وموجهه الى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبته  
الى الفعل متأخرة عن نسبته الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وهو هذا ايجاب عما قيل ان ايجاب من مقولة الفعل  
والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس في كون الشئ باعتبار مندرجا  
تحت مقولة باعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه جائز  
لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة  
حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و (الخاصة) أن تصادق المقولات الحقيقية (التي هي  
أجناس عالية) (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يعتبرها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس  
بمتتم) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل أي هيئة تأثيرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول  
انفعال أي هيئة تأثيرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبا علي بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أو في شخص لا رقة فيه فهو بعد تصوره ولو تصور فيبقى أمراً آخر وهو طلب الثناء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثاً فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وترجى بضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرورة بالثناء فظن أن الثناء مقرور بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقروراً بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرور بالأذى فالمقرور بالذي لا يذو المقرور بالمكر ومكره بل الإنسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى إليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار يلى \* أقبل ذا الجدار وذا الجدار  
وما تلك الديار شغفت قلبي \* وليكن حب من سكن الديار

وقال ابن الرومي منبها على سبب حب الاوطان

وحب أوطان الرجال الهم \* ما رب قضاها الشباب هنالك  
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم \* عهد الصبا فيها خفوا هنالك

وشواهد ذلك مما يكبره كل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء ولولا الشرع بل ربما استحقوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين وكرم من شجاع يركب متن الخطر ويتهجم على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحق ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والحد ولو بعد موته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما تواصى الناس بهم لما فيه من المصالح وأكثروا الثناء عليهم ما في يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لأجل الثناء فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقروراً بالثناء فيبقى ميل الوهم إلى المقرور بالذي كان خالي عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقيم السعي في هلاك نفسه بغير فائدة ويستحق من يفعل ذلك قطعاً عن سلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة بالذات تبايناً ذاتياً (فلا تصادق) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الورد أن قول ابن سينا في المقولات الحقيقة لا اعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فإن هذا من ذلك وأعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك أن تقول أي حجة في حساب ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلاً فلنا أن لا نساعده فغنى كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وإن اشتهر بين الفلاسفة وصدور عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الأول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية أن الوجوب ليس بصفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثه قبل وجوده والمعدوم مادام معدوماً لا يتصف بصفة حادثه أصلاً فحينئذ لا حظ للفعل من الوجوب الا وجوده ففعل متعلق به ففعله أنه سلم متعلق بفعله فكونه متعلقاً بصفة حادثه فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري وحينئذ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم إن تنزلنا قول سينا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تخير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطأ بالذي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بإداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسيجيء أنه مكلف فلا بد له من وجوده فالمكلف وإن كان معدوماً زمانياً لكنه حاضر عند تعالى فيمتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عند تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه هذا العمد فان ما يجيىء من تكليف المعدوم الطلب التعلقي وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعلقي يصح بالمعدوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزمان وجودهم في الازل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصريون برونه شيئاً فربما هذا الثاني أن المتفهمين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى أفعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول فالعقل يتدرع منه فهو من أحد هذين باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصعبه الفاعل والاخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيصعبه

الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا ننكر أن أهل العادة يستحق بعض الظلم والكذب وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ومن قضى به فستنده قياس الغائب على الشاهد وكيف يقبس والسيد لو ترك عباده وأماه وبعضهم يوجب في بعض ورتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم ينج منهم وقولهم أنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هو س لانه علم أنهم لا ينزجرون فلم يمنهم قهرا فكم ممن ممنوع عن الفواحش بغنة أو عجز وذلك أحسن من تمكنهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

(مسألة) لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة ودأبه أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به ونوعه بالعقاب على تركه فإذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخالو اما أن يوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة ومحال أن يوجب لفائدة فان ذلك عبث وسفه وان كان لفائدة فلا يخالو اما أن ترجع إلى المعبود وهو محال اذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض أو إلى العبد وذلك لا يخالو اما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرم به عن الشهوات والذات ولا فائدة له في الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره فاذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه فان قيل يخطر له أنه ان كفر وأعرض عما يعاقب والعقل يدعو إلى سؤاله طريق الامن قلنا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه اذ كل انسان مجبول على حب نفسه وعلى كراهة الالم فقد غلطتم في قولكم ان العقل داع إلى العقل هاد والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلظتم أيضا في قولكم أنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر يميز به عن الكفر وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى بل ان فتح باب الاوهام فر بما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه لانه أمدته بأسباب النعم فاعله خلقه ليرفه وليتمتع فانه يثاب نفسه تصرف في مملكته بغير اذنه ولهم شبهتان احدهما قولهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفر ان لا سبيل إلى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لا منهم يتزود و يرتاحون للشكر ويغتمون بالكفر ان والرب تعالى يستوى في حقه الامران فالعصية والطاعة في حقه سيان ويشهد له أمران أحدهما أن المتقرب إلى

المفعول المفروض عنده فعنى افعلى هو وجوب واجباب أى مصداقهما وهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذى كياسة والحق عند اعلام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير رأى الخطاب التكليف شرع في تقسيم الوضعي فقال \* (ثم خطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية) أى بكونه سببا لحكم (وهى بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتيا (كالدلول) أى الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لذلول الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتيا (كالاسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة في القصاص) فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظاهرا (أو السبب كالدين في الزكاة) فانه منع النصاب عن كونه سببا فان أداعه حاجة أصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا مغنيا حتى يكون مفضيا للوجوب الاغناء فقد اوضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغنى سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما يخلف الحكم في البعض لما منع فافهم (ومنها الحكم بكونه شرط للحكم كالقدرة على تسليم المبيع) للبيع أى صحته وهى حكم (أو السبب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسببها تعظيم الباري تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها الاجل لان التعظيم بنفسه مقدم فقد ان الطهارة (هذا \* والان شرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب) لما فيه من الشغب وان كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا) كما عليه قائلو الحسن والقبح العبدلين (أو) استحقاقا (عاديا) كما عليه الاشعرية وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة اليهما ويكفي ما في المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب فسيه ما سيجي عن عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور بوجوب استحقاق العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العقوق لنا كلا (والعفو) المستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافى الاستحقاق والصانع (وقيل ما أوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف

السلطان بغير يك أنما في زاوية بيته وحجرتة مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة الى جلال الله دونه في الرتبة والثاني أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في محضه فأخذ يدور في البلاد وينادي على رؤس الأشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة الى الملك قبحا وافتضاحا وجله نعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزائن الملك لان خزائن الملك تفني بأمثال تلك الكسرة لتناهم ومقدورات الله تعالى لا تنتهي بأضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يقضي الى الحاق الرسل فانهم اذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظر نافي معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر فيؤدي الى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أننا نقول استعثار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل اذا بعث الرسول وايد معجزته بحيث يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر وورد الخطاب بالاجاب النظر اذ لا معنى للواجب الا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معاوم أو موهم فبقي الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرحح والله تعالى هو المرحح وهو الذي عترف رسوله وأمره أن يعترف الناس أن الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى والرسول هو الخبر والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق الخبر عن الترجيح والطبع المجهول على التألم بالعذاب والتلذذ بالشواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر وبعدد ود الخطاب حصل الايجاب الذي هو الترجيح والتأييد بالمعجزة حصل الامكان في حق العاقل الناظر اذ قدر به على معرفة الرجحان فقول لا أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر من الله ما لوقال الاب لولاه التفات فان وراءك سبع اعاد يا هوذا هم يحجم عليك ان غفلت عنه فيقول لا أنتفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السميع ولا أعرف السبع ما لم أنتفت فيقول له لاجرم تهلك بترك الالتفات وأنت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف ذلك بأدنى نظري في معجزتي فان نظرت وأطعت نجوت وان غفلت وأعرضت فأنته تعالى غنى عنك وعن عمالك وانما أضمرت بنفسك

في الوعيد جائز) فيجوز أن يوعد بالعقاب ولا يأتي به فان أهل العقول السليمة يعدونه فضلا لانقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعا) لاستحالة الكذب هنالك واعتذر بأن كونه خبرا ممنوعا بل هو انشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف ورده بقوله (وتجوز كونه انشاء للتخويف كما قيل) في حواشي ميرزا جان وغيرهما (عدول عن الحقيقة بلا موجب) يلحق الى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) اذ يمكن أن يقال انه لا إنشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف (فينسب باب المعاد) هذا الخلف (أقول) ثالثا انه (لستم) تجوز بالانشائية (لذل على بطلان العفو مطاقا) لانه التجاوز عن مستحق المؤاخذه وعلى هذا ليس المؤاخذه موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) واذ لم يتم العذر تجوز الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (ان الابعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلا خلف ولا اراد ذلك أن تغلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد أيضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جواز وقوعها فالحق أن الموجب للعدول مستحق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبرائر الغير المشركين ثبوتنا قطعيا جلييا مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقيد أو جعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال فليس بشئ لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الدم فالتجاوز عن مستحق الدم والعقاب هو العفو قيل في ترجيح الاضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المعفورين ونص الوعد شامل لغيرهم وليس في حقه تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويف في حق البعض وخبر في حق الآخرين ولا بعد أن يجب بأنه هنالك تخويف في حق الكل الا أنه ربما يؤخذ ان مؤاخذه المخوف جائزة وربما يعفو نعم الآيات والاحاديث المختصة بأهل الشر لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هنالك واذ وقع في كلام الشيخ الا كبر خليفة الله في الارضين قدس سره أن لا وعيد بحقيقة الا انصوص الواردة في حق المشركين \* (مسئلة الواجب على الكفاية) أي الواجب الذي

فهذا أمر معقول لا تنافي فيه (الجواب الثاني) المقابلة بذهنهم فأنهم قضوا بأن العقل هو الموجب وليس بوجوب بجهوه  
 الجبابرة وروايات لا ينقل منه أحد أذلو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولولم ينظر لم يعرف  
 وجوب النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي أيضا إلى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يتخلو عن خاطر ين خطر ان له  
 أحدهما أنه ان نظر وشكر أريب والثاني أنه ان ترك النظر عوقب فباوجه على القرب وجوب سألوا طريق الامن قلنا كم  
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر بل قد يخطر له أنه لا يتميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف  
 أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إلى ولا إلى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطر من كافيا في التمكن من المعرفة فاذا بعث النبي  
 ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينقل عن هذا الخاطر بعد اذار النبي وتحذيره ونحن لانكر أن  
 الانسان اذا استشعر الخفاقة استشعر طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمي مسم  
 معرف الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يجاز فيه أن الله موجب أي مخرج الفعل على الترتل والنبي مخبر  
 والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الاباحة وقال بعضهم على الخطر وقال بعضهم على  
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين ولا تقييد ضرورة أن نظرا كإفصلنا من مذهبهم وهذه المذاهب كلها  
 باطلة أما بطلان مذهب الاباحة فهو أننا نقول المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكر إذا كرأوا عالم والمبيح هو الله تعالى اذا  
 خير بين الفعل والتركة بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن اباحة وان عتوا بكونه مباحا لآخر ج في فعله ولا  
 تركه فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ فان فعل البهيمه والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وترتهم  
 حرج والأفعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله لا توصف بانها مباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه اذا انتفى التخير  
 من الخير انتفت الاباحة فان استعبر أو مستعبر على إطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الا نفي الحرج فقد أصاب  
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتركه اذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما

من شأنه أن يثاب الا تون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)  
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على إطلاق الواجب بحيث يشمل الغرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط  
 الواجب من غير أدائه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانقضاء علة الوجوب) وهو ليس  
 بنسخ وهي حصول المقصود من إيجابه بانيان واحد وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب قد يكون تعاقب المكلف بالاستغلال  
 به كفي الأركان الأربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى  
 الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر احل  
 من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المهم وهو مختار صاحب الحصول وأما القول بأنه واجب  
 على واحد معين عند الله غير معاوم عندنا فلم يصدر عن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح  
 من أحدنية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء كصلاة الجنازة فانهم يجب على من  
 شاهدوا شرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنازة على كل أحد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح  
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوفاية تصير صلاة الجنازة فرضا على  
 جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الأقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الأبعد أن الأقرب ضيع حقه فعلى الأبعد  
 ان يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته آثم فانهم لنا ولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه  
 آله وأصحابه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه  
 (لنا) ثانيا (ثم الكل يتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه  
 لعل وجهه أن اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال اهل اثم  
 لكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا هو منه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ليس بحسن ولا قبح قلنا تحسين العقل وتقييده قد أبطلناه وهذا مبني عليه فيبطل ثم تسمية العقل مباحجاز كتسميته موجبا  
فإن العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه  
مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لامية فإنه ليس بمرجح ولا مسؤل لكنه معرف للرجحان والاستواء ثم نقول هم تنكرون على  
أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يفهمه الا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه  
فبدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفنا غاياعن الفحشاء داعيا إلى العباداة ولذلك أوجب الله تعالى والعقل لا يستقل  
بتركه ويجوز أن يرد الشرع بتحريره فيبدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه إلى الفحشاء لا بتركه العقل وقد استأثر الله  
بعلمه هذا مذهمهم ثم يقولون هم تنكرون على أصحاب الخطأ إذا قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه فإن التصرف في ملك الغير غير  
أذنه قبح والله تعالى هو المالك ولم يأذن فإن قيل لو كان قبحا لنهى عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه  
قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء حسنه فإن قيل إذا علمنا الله تعالى أنه نافع  
ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك أيا أن طعمه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون أذنا فإن قيل المالك منا  
يتضرر والله لا يتضرر بالتصرف في محتوياته بالإضافة إليه بحري بحري التصرف في مائة الإنسان بالنظر فيها وفي حائطه  
بالاستقلال به وفي سراج به بالاستضاء به قلنا لو كان قبح التصرف في ملك الغير لتضرره لالعدم أذنه قبح وإن أذن إذا كان  
متضررا كيف ومنع المالك من المراءة والظلم والاستضاء بالسراج قبح وقدم منع الله عباده من حيلة من الماء كولات ولم يقيح  
فإن كان ذلك للضرر العبد فممن فعل الا ويتصور أن يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهي عنه ثم نقول  
قولا كسم أنه إذا كان لا يتضرر الباري بتصرفنا فيساح فلم قلتم ذلك فإن نقول مائة الغير من موضع إلى موضع وإن كان  
لا يتضرر به صاحبها يحرم وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المراءة كما أن النظر إلى الله تعالى وإلى السماء ليس تصرفا في  
المنظور فيه ولا في الاستقلال تصرف في الحائط ولا في الاستضاء تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء عما  
يقضى بتحريره الا اذا دل السمع على جوازها قلنا خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على أنه أراد أن تغاينها ففقد كان

غيره معقول والا يرام الاثم بترك البعض وهو يناقى الوجوب الكفائي قائلوا الوجوب على البعض (قالوا أولا يسقط بفعل  
البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لانسالم الملازمة اذ المقصود وجود  
الفعل في الواقع (وقد وجد) فلم تبقى علة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما) لحصول المقصود  
وهو حصول حق الدائن وهذا استدلال منع فلا تضرر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهم المطالبة فإنه يكفينا في  
الاستناد سقوط المطالبة عنهم بأداء ما توجب به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضرر فافهم  
(و) قالوا (ثانيا) الإيهام في المكلف كالإيهام في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المهم صحيح فكذا على المكلف المهم  
لحصول المصلحة قلنا أولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض  
فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يحصيل المانع الإيهام وهو غير مانع لأن الإيهام في المكلف مثله في المكلف به وهو  
لا يمنع وحينئذ فالجواب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية  
بالوجوب على الكل فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم (قلنا) ثانيا قياس مع الفارق  
اذ (تأنيهم المهم غير معقول) بخلاف تأنيهم المتعين بترك المهم فإيهام المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم  
أثم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأنيهم للمهم (قلنا) بل لازم اذ (ترك البعض يقتضي أولا وبالذات أثم البعض) اذ هم  
التاركون الواجب (وإن كان يؤل إلى) أثم (الجميع ثانيا وبالعرض) لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأنيهم  
الكل بالعرض أيضا الا إذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيانهم تأنيهم أقول) لدفعه (الكل من فرد  
البعض المهم) اذ مرادهم بالبعض أعم من أن يتحقق في البعض أو الكل (فإن الكل إذا أتوا به أوجب عليهم اتفاقا قائم  
الكل فرد من أثم البعض) كما أن اتیان الكل كان فردا من اتیان البعض (وهذا النحو من تأنيهم المهم معقول البتة لانه  
لا ينافي التخصيص نعم) تأنيهم (المهم الغير المتجاسع للكل أي من حيث أنه مهم غير معقول فتفكر) وفيه أولا أن الكل وإن

قادر على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشعرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وان سلم فعله خلقها لا يمتنع بها أحد بل خلق العالم بأسره لا لعلة أولاه خلقها ليسدرك ثواب اجتنبها مع الشهوة كما يشاب على تركه القبايح المستهانة وأما مذهب أصحاب الخطر فأظهر بطلاننا ذلك يعرف حفرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الخطر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل فن آين يعلم ذلك ولم يرد سمع والعقل لا يقضي به بل ربما يضر بتركه الذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها وقولهم أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فاسد لانا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيهم ولو حكم فيه العادة فذلك يقبح في حق من تصرف في ملكه بل القبح المنع مما لا ضرر فيه ثم قد بينا أن حقيقة ذلك القبح ترجع الى مخالفة الغرض وان ذلك لاحقيقة له وأما مذهب الوقف ان أرادوا بدأن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فتحجج اذ معني الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان أريد به أنا توقف فلاندرى أنها متطورة ومباحة فهو خطأ لاندرى أنه لا حظرا اذ معني الخطر قول الله تعالى لا تفعلوه ولا اباحت اذ معني الاباحة قوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فانركوه ولم يرد شئ من ذلك

### (الفن الثاني في أقسام الاحكام)

ويشتمل على تهيئته مسائل خمس عشرة أما التهيئته فان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمختار والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع اما أن يرد بآية فضاء الفعل أو بآية قضاء الترك أو بالتحخير بين الفعل والترك فان ورد بآية قضاء الفعل فهو أمر فاما أن يشتر به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أو لا يشتر فيكون مندوبا والذي ورد بآية قضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فخطر والافكار اهية وان ورد بالتحخير فهو مباح ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم فأما حد الواجب فتدكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب ونذكر الا أن ما قيل فيه فقال قوم انه الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعق عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا لان الوجوب ناجز والعقاب مستطر وقيل

كان فرد البعض لكن الوجوب على أي واحد واحد مصادق عليه البعض أو على البعض المبهم في أي فرد تحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتأيم المبهم لازم قطع الان الاتم لا يكون الاترك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الاتم وهو غير معقول لانه حينئذ يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا يقول هذا العبدان تأيم المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الأجهام أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذبة أنك أوجبت على البعض فعذب سواي ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفو أولى لان رجته سبقت غضبه ولوقيل ان الوجوب على أفراد البعض والكل من أفرادها قال الى ما قلنا من الوجوب على الجميع عذبا والعلم الاتم عند اعلام النبوة (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فالولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان أو أكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه التافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع ولم لا ينفر طائفة في سرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقام أمر البعض بالخروج للفتنة أو الجهاد وكل منهم ما واجب على الكفاية (قلنا) ليس في الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه تحريض لبعض لخروج البعض لتحميل لهم فائدة الفتنة وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الأدلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (في التحرير يشكل) مسألة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (بسقوط) صلاة (الجنابة) بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الأبداء من وجوب عليه (أقول) لا اشكال فان ذلك السقوط (كسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل أندر بما يكون المقصود من اجتناب شئ بخروج النسل المتقومون في الوجود فان وجوبه بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب

ما توقع بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو تعدل لوجب تحقيق الوعيد فإن كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعفى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالشكوك في تحريمه ووجوبه فإنه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لأن الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها وقوله بوجه ما مقصد أن يشمل الواجب المخير فإنه يلزم على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلزم على تركه مع ترك العزم على امتثاله فإن قيل فهل من فرق بين الواجب والغرض قلنا لا لفرق عندنا بينهما بل هما من الالفاظ المترادفة كاللحم والألحم وأصحاب أبي حنيفة اصطلموا على تخصيص اسم الغرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاظنا ونحن لاننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بالجملة لا بالعقاب وهذا فيه نظر لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا نعقل وجوبا الا بان يتخرج فعله على تركه بالاضافة الى أغراضنا فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا وإذا عرفت حيد الواجب فالمحذور في مقابله ولا يخفى حده وأما ما حيد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سينا ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقنا وهو ما في حق الله تعالى أبدا بسيان وكذلك الافعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شيئا من ذلك ما حيا بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم فاعله ومدحه ولا يذم تاركه ومدحه ويمكن أن يحده بأنه الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فاعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازا عما إذا ترك المباح بمعصية فإنه يتغير دلالة من حيث ترك المباح بسبب من حيث ارتكاب المعصية وأما حد الذنب فقيل فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم بلحق بتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع فإنه خير من تركه لما فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذي إذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى ندبا مع أنه يدح على كل فعل ولا يذم فالأصح في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو تركه له من غير حاجة الى بدل احترازا عن الواجب المخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المدين وأخذ بقدر دينه من غير اذنه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدين كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقعت المصلحة بنفسها كما إذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو أوقعتوا فيما بينهم وقتلوا جميعا سقط وجوب الجهاد عن الذمة فما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فنذكر (مسئلة) يجب أمر من أمور معلومة صحيح وواقع (وهو الواجب المخير) اصطلاحا (كخصال الكفارة وقيل) فيها (الاجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فتوافق) المكلف (بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه أتت واجبات (أقول) هذا غير مطرد إذ (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنبأ أحد المستعدين للإمامة) الكبرى فإنه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاثنى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثنى ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابان مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو فيما ورد الاثر مرددين أشياء معلومة وعلى هذا فنقض انما يرد لو ثبت الأثر فيها بهذا الوجه والا (ثم هذا الاحتمال محال بشتر قائله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبه فان نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فقرر وهذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الاثنى بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أي المعين (ما يفعل فيختلف) الواجب فن أنى بالاعتناق فهو الواجب عليه ومن أنى بالأطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الواجب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافهنا القائل بقبلية الواجب (حقي بمثل) إذا امتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاثنى بالواجب من حيث أنه واجب وبنيته في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الواجب طلب وهو قبل المطلوب والتمين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لأن العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرشدك الى أن الحاصل أنه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود وهذا كما ترى فإن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها

الفتهاء عين معاني أحدها المحذور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما أن الندب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الاولي وان لم ينه عنه تركه صلاة النسيء مثلا لان نهى ورد عنه ولكن لا كثرة فضله ونوابه قيل فيه انه مكروه تركه الرابع ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه كحكم السبع وقيل النبيذ وهذا فيه نظر لان من أداه اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن أداه اجتهاده الى حله فلا معنى للكرهية فيه الا اذا كان من شبهة الخصم خرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الاثم خراز القلب فلا يقبح اطلاق لفظ الكراهية لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل ويحبه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل \* واذا فرغنا من تهديد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين اقسام مخصوصة ويسمى واجبا مخيرا كخصل الكفارة فان الواجب من جهتها واحد لا بعينه وانكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للاجباب مع التخيير فانه مما متناقض ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا أما دليل جواز عقلا فهو أن السيد اذا قال لعبده أوجب عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الخائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتبته به وأثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك ولست أوجب الجميع وانما أوجب واحد لا بعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيئا لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فإنه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحد لا بعينه من الخياطة أو البناء فإنه صرح بالتخيير فلا يبقى الا أن يقال الواجب واحد لا بعينه وأما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة بل الاجباب اعتاق الرقبة فإنه بالاضافة الى أعيان العبيد مخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للزكاح من أحد الكفوئين الخاطبين واجب ولا سبيل الى اجباب الجميع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلو تركها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب كما توجد فيعلم كل ما أتى به المكاف معينا فيصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فافهم وقيل) الواجب واحد (معين) لا يختلف لكن يسقط عن الذمة (به) أي باتيان (و) يسقط (ب) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بدلا منه (لنا لجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجبات كلها انما يطلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما يطلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء من وقتها وانكار مكابرة (والنص دل عليه) دلالة قاطعة فيجب القول به قائما ووجوب الكل (قالوا في نفي التخيير) وانما قد به لان بعض دلائلهم لا يعطى الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا النقيض اشارة الى أن لا تخيير فيه أصلا بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين فان في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الاسقاط فارجاع الكل الى نفي التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخيير في الاسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في حين أي خصوصية شاء وهذا انما يتحقق على القول المختار لا على المذهب الآخر فان الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكاف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصير خلفا عنه فافهم (أولا) الواحد غير معين (وغير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكاف به) لأنه سيجي امتناع التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لأنه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لان لم أن غير المعين مجهول بل (انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس بواجب به هذا الاعتبار (ويقع) هذا المفهوم (وقوع كل) فاستحالته ممنوعة (وانما يستحيل لو كاف بايقاعه غير معين في الخارج) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب وتخييره بترككم و (كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المبهم والتخيير فيه المتعينات) التي هي أفراد (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد النقيضين) والاجازة ارتفاعهما (مع امكان كل منهما) قالوا (ثالثا) الوجوب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفاية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هنالك على الكل (فان المقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة فيهما قلنا) أولا انه تعديل في مقابلة النص القاطع وثالثا انه قياس مع الفارق اذ (تأنيم واحد لا بعينه غير معقول) فلذلك يجب هنالك على واحد لا بعينه بل على الكل (بخلاف التأنيم بترك واحد) فإنه معقول

بأسباب دون الاداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرأ في الامامين والكفوف فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو  
خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذا امة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة ان كانت متساوية  
الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان عين بعضهم بوصف يتغنى  
الاجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل منهم ما يغيره كيلا ياتس بغيره قلنا ومن سلم لكم أن الافعال أو صاف في ذاتها  
لا تجب بوجوب الله تعالى بل الاجاب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصصها بالاجاب دون غيرها وله أن يوجب  
واحدة لا يعينه ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف للفعلة حتى لا يتعدى عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي  
يتعلق به الاجاب وإذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الاجاب فيميز ذلك في علمه فكان هو  
الواجب قلنا اذا أوجب واحد لا يعينه فأنما علمه غير معين ولو خاطب السيد عبده بالي أو جبت عليه الخياطة  
أو البناء فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلم الا على ما هو عليه من نعمة ونعته أنه غير معين فعمله غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق  
وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الاجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق  
السواد في أحد الجسمين لا يعينه وخلق العلم في أحد الشخصين لا يعينه غير ممكن فاما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فممكن  
كن يقول لزوجه احدا كما طالق فالاجاب قول يتبع النطق فان قيل الواجب طالب ومطالبة لا بد أن يتميز عنه قلنا  
يجوز أن يكون طلبة متعلقا بأحد أمرين كما تقول المرأة زوجتي من أحد الخطابين أيهما ما كان واعتق رقبة من هذه الرقاب  
أيها كانت وبادع أحد هذين الامامين أيهما ما كان فيكون المطالب أحدهما لا يعينه وكل ما تصور طلبه تصور اجابه فان قيل  
ان الله سبحانه يعلم ما سمي أي به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم  
أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى فان قيل فلم  
لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا يعينه ولم قلتم بان فرض الكفاية على الجميع مع أن الواجب يسقط بفعل واحد قلنا  
لان الواجب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا يعينه ويجوز أن يقال انه يهاقب على أحد الفعلين لا يعينه

فأولو وجوب معين مختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا  
عليه إلا أن يقال علم لو فعل لفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم انه الواجب لكن (لكونه أحدًا  
لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لأن الواجب هو بخصوصه فافهم قائلو وجوب واحد  
معين غير مختلف (قالوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب) والا لا يصح الامر (فيكون) الواجب (معينا عنده تعالى) لان  
الاجمالم لا يكون في المعدوم (قلنا يعلم حسبما أوجبه) وهو مفهوم أحدًا ولا اجمالم فيه انما الاجمالم في أفرادها (فان العلم  
تابع) أي مطابق (للعلم) قالوا (ثانيا لو أتى) المكلف (بالكل معا فالامتثال) أي الاتيان كما وجب (اما بالكل  
فبب الكل) لانه لا يمثل الا بالواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فليزم تعدد العلة التامة) على واحد وهو محال (أو)  
الامتثال (واحد لا يعينه وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب اختيار الشق الاول و (لا يلزم وجوب الكل  
بالامتثال بالكل) فأنما امتثال بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدًا ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتثال  
بالكل (لو لم يكن) الكل (بدلا) فحينئذ يصير المجموع بما هو مجموع واجبا (لا ترى أن عدم الجزء علة تاممة لعدم الكل فإذا  
عدم الجزء ان كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحقيقة عدم العلة التامة فإذا عدم جزء تحقق  
عدمها في ضمنه فهو العلة لا شتمال عليها وإذا عدم الجزء ان فالكل علة لا شتمال على عدم العلة التامة فكذلك ههنا الواجب حقيقة  
واحد لا يعينه فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لا شتمال عليه وإذا وجد الكل فهو الواجب لا شتمال عليه أيضا ويمكن أن يقرر  
باختصار الاخير ومنع كون الواحد لا يعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبدا الامتثال وهذا أظهر (واجب  
في المتناهي بأن الامتثال بكل) لا بأس بتعدد العلة التامة إذ (تلك معروفة) شرعية وليست علة حقيقة فلا خلاف (وفيها  
نظر ظاهر) لان لهذا المعرف أسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سبق في المصنف من  
يجوز تعدد العلة في باب القياس فالصواب أن يقرر بأن الامتثال أحرر من وجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل  
عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا وأما كونه محملا لامتنال فأمر عقلي نعم انما على عادية والمؤثر حقيقة هو الله  
تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير مشهور وكيف يجوزنا قل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا امر ادشاح المتناهي

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا  
 ونعرا اما العقل فان السيد اذا قال لعبد مخط هذا الثوب في بياض هذا النهار ما في اوله أو في أوسطه أو في آخره كيفما أردت  
 فهم فعلت فقد امتثلت ايجابى فهذا معقول ولا يخلو اما ان يقال لم يوجب شيئا أصلا أو أوجب شيئا مضيقا وهو ما محال ان فلم يبق الا  
 أنه أوجب موسعا وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهم ما صلى كان مؤثرا بالغرض ومتمثلا  
 لامر الايجاب مع أنه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان أضيفا الى آخر  
 الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت أما قبله فيتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا احد الندب قلنا  
 كشف الغطاء عن هذا ان الاقسام في العقل ثلاثة فعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو  
 الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث  
 فيقتصر الى عبارة بالثبوت وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فالاولى الانقلاب به الواجب الموسع أو الندب الذي لا يسع تركه وقد  
 وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الغرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يشاب على فعله  
 ثواب الغرض لا ثواب الندب فاذا الاقسام الثلاثة لا يكرها العقل والتزاع يرجع الى اللفظ والذي ذكرناه أولى فان  
 قيل ليس هذا قسمنا ثالثا بل هو بالاضافة الى أول الوقت ندب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم اذ لا يسع تأخير  
 عنه وقولكم انه ينوى الغرض فسلم لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا كجمل الزكاة ينوى فرض الزكاة ويشاب ثواب معجل الغرض  
 لا ثواب الندب ولا ثواب الغرض الذي ليس معجل قلنا قولكم انه بالاضافة الى أول الوقت يجوز تأخيرها فهو ندب خطأ اذ ليس هذا  
 احد الندب بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل وما جاز تركه ببديل  
 بشرط فليس بندب بدليل ما لو أمر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز له تركه اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك  
 خصال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون ندبا بل كما يسمى ذلك واجبا يخبر يسمى هذا واجبا غير مضيق  
 واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للناقشة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد الالى امتناع تعدد المعرفات أيضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح  
 الا بالمرابعة الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم  
 فهو الجواب فافهم \* (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا مؤقت والا فغير مؤقت و (الوقت في الموقت اما ان  
 يفضل) عن الواجب (فيسمى ظرفا موسعا) والمشهور ان الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب)  
 لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرار الوقت وهذا آية السببية (وطرف للمؤدى) فانه يسعه ويسع غيره (وبشرط لاداء  
 وهو) أى كونه شرطا لاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف  
 الصلاة المؤداة (الاداء غير المؤدى وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتمدان) أى المشروط والمؤدى المظروف  
 (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتبارى لا وجود له فندفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشروطية واما  
 أن يساوى) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيقا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون  
 سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض (فلم يبق غيره  
 مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق (بل يصح بنية مبيانية) للفعل  
 أو الواجب الآخر (عند الحنفية بخلاف الجمهور) هم الامة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض  
 الصوم يقتضى عدم صحة ما نوى لاحقة ما لم ينو كيف وهو يناهى أن تألم أرد صوم الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا  
 نفي جهة الخصوص شرعا بقى مطلق النية الصحيحة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر في فرد يقال ذلك الفردية هذا ورد واقف  
 الاسرار البارع في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن يقتضيا ما سمع أن الكلام في صحة الاطلاق  
 أيضا سيد أركا في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لأنه لا يبق مشروعا كيف والنهي  
 في الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز أن يصح وان كان الا في عاصيا كصوم العيد فلم ينحصر النوع في الفرد ولو سلم أن الشهر لم  
 يبق محلا للصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعدم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه يجبل للفرض فلذلك سمي فرضا فخالف الاجماع اذ  
يجب بنية التحجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت الا ما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به  
فان قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقي بنعت المكلفين الى آخر الوقت تبين وقوعه  
فرضا وان مات أوجن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لجازت بنية النفل بل استحال وجود بنية الفرض من العالم بكونه نفلا اذ  
النية قصد تتبع العلم والوقف باطل اذ الامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله  
تعالى كما لو أدها اذ قال نويت أداء فرض الله تعالى فان قيل بنيتكم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتنال  
أو النفل وليس كذلك فان الواجب المخير ما خيره بين شيئين كتحصيل الكفارة وما خيره الشروع بين فعل الصلاة والعزم ولا يجوز  
قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فاجابه بزيادة على مقتضى الصيغة ولأنه لو غفل وخلع عن العزم ومات في وسط الوقت  
لم يكن عاصيا قلنا ما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فسلم وسببه أن الغافل لا يكلف أما اذا لم يغفل عن الامر فلا يخلو عن العزم  
الا بصدده وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام الا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وان  
لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فاذا يرجع حاصل الكلام الى أن الواجب  
الموسع كالواجب المخير بالاضافة الى أول الوقت وبالاضافة الى آخره ايضا فانه لو أدخل في عنه في آخره لم يعص اذا كان قد فعل في أوله  
(مسئلة) اذا مات في أثناء وقت الصلاة بخفاء بعد العزم على الامتنال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى  
الوجوب انه يعصى وهو خلاف اجماع السلف فاننا علم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات بخفاء بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من  
وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه الى تعصير لاسبابها اذا استعمل بالوضوء أو منض الى  
المسجد فمات في الطريق بل محال أن يعصى وقد جوز له التأخير في فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فان قيل جاز له التأخير  
بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه فاداسا لنا وقال العاقبة مستورة عنى وعلى صوم يوم أو نأري بدأ  
أو أخره الى عند فهل يحل في التأخير مع الجهل بالعاقبة أم يعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصى فلم أتم بالموت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالفرض وروية فشر رمضان لا يسع  
كل يوم منه الا صوما واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كيف يؤثر  
أيضا حديث رواه الفقهاء فاذا انسح شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفى حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فاما هذا  
الشهر كالبالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشروع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع  
هذه اذان أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فاذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعيين بصفة الفرضية ولا  
يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم يشتر بقاء الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فالاطلاق  
والتعيين سواء ونيت بنية الصوم المضاف اليه المقيد بقيد النية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى  
الفرض ويلغو هذا التسميد فكذلك هذا ما عندى ولعل الله يتدبّر بعد ذلك أمر (الابنية المسافر) عند الامام أبي حنيفة  
رحمه الله تعالى لا يكفي لاداء الفرض اذا كان بنية نفل (لترخص) فرمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر  
ولا نفل في رواية لذلك ولانه لما رخص الفطر بالصالح بدنه فالاولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن  
يفرخ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضى أن يقع عن الفرض وهذه رواية  
أخرى أفتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل  
الفطر فحسب وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فبحاله كإيدل عليه الحديث المروي بعومه وهذا كلام حق وان شئت فسمه  
أركان بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشروع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز اضافة  
بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف اذ لا شركة في المناط فان اعتبار مصالح البدن يمكن بتجوز الأفعال  
فان المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فانها غير ممكنة اذا الحسل ليس صالحا لصوم آخر غير الفرض كما علمت وأما  
المريض فقد اضطررت الأقوال فيه ففى كشف المنار أنه يقع عن الفرض اذا ترخص بالتحقيقة العجز واذا صام بان أن لا يعجز

ليس اليه وان قلنا يعصى فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الغد فانت عاص وان كان في علمه ان تحيا فلك التأخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فافتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتخايل أو التجريم فان قيل فان جاز تأخيرها أبدا ولا يعصى اذا ماتت فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بان لم يجز التأخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير الا الى مدة يغلب على ظنه البقاء اليها كتأخير الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على النفر غلة في كل وقت وتأخير الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة يعصى بهذا التأخير وان لم يعت ووفق العمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعز اذا ضرب ضربا يهلك أو قاطع سدة وغالب ظنه الهلاك أتم وان سلم ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز تأخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم وان كاة الى شهر وشهرين فجاز لانه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعز اذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهل ضمن لانه آثم لكن لانه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غير آثم

(مسئلة) اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب الاله هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكاف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة وكالرجل في المشي فهذه الاوصاف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الاعلى مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد فإنه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذر الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فيقسم الى الشرط الشرعي والى الحسنى فالشرعي كالطهارة في الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة فان ايجاب الصلاة ايجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسنى فكالسعي الى الجمعة وكالتسبيح الى الحج والى مواضع المناسك فينبغي أن يوصف ايضا بالوجوب اذا أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالسعي اليه لا محالة وكذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس واذا وجب الصوم ولم يمكن الا باسائه جزء من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب ونقول ما لا يتوصل الى الواجب الاله وهو فعل المكاف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطه بظن زيادة المرض أو تحققها واذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز من واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيل بين أن يضربه فتهلك الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وان كان المرض لنفسه الهضم فبحقيقة فان صام بنسبة النذر وقع عن الفرض وفي الشق الثاني أيضا خفاء كذا اذا صام صاحب المرض الثاني واستضر به وزاد مرضه فينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سببان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عندنا فما لا يخفى والمريض والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية ونية المابن لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضربه الصوم والمالك المرفقه المسافر سواء في عدم المشقة فتجوز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكيهم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبقى السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الافطار فيه للضرورة كيف وقلما ينبغي الانسان عن المرض فلو كان مطلقه مخصصا كان لا فتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم (وقد لا يكون) المعيار (سببا) للوجوب (كالنذر المعين فيتأدى بمطلق النية ونية النقل الا في رواية) غير مختارة لانه كان للنادر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصفه بصفة النفلية وغيرها وما نذره صار واجبا فلا يصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذه اليوم بالقياس الى النقل كالاى بالقياس الى الصيام كما فتلغو النفلية وتبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا خلاف) في رواية (بمخلاف رمضان) فانه يصح بكل نية (فرق بين ايجاب الله تعالى (وايجاب العبد) فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان يوصف بالفرض فلا يصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف وأما المنذور فانه معين بنذره وقد كان أيام العمر وقت لاداء واجب آخر فنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والالزام قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها وأما ابطال النفلية فكان فيه مأذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقع الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان إيقاعه

الواجب على ليس بواجب اذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا اليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كيفما كان وان كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدرا بقا المقدار الذي يجب غسله من الرأس وامساكه من الليل قلنا قد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب أقل ما يمكن بمغسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على تركه الا مساله ليل قلنا ومن أنبأ كم بذلك ومن أين عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العاجز ما القادر فلا وجوب عليه (مسئلة) قال قائلون اذا اختلطت منكوبة باجنبية وجب الكف عنهم ما لكان الحرام هي الاجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وهذا متناقض بل ليس الحرمة والحل وصفان ذاتيان لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فيه ما فأي معنى لقولنا وطء المنكوبة حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احدهما بعلة الاجنبية والاخرى بعلة الاختلاط بالاجنبية فالاختلاف في العلة لا في الحكم وانما وقع هذا في الاوهام من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالهجر والقدرة والسواد واليباض والصفات الحسية وذلك وهم ينهنا عليه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان أصلا بل نقول اذا انتهت رضى بعة بنساء بلدة فكس واحدة حلت واحتمل أن تكون هي الرضى بعة في علم الله تعالى ولا نقول انها ليست في علم الله تعالى زوجة له اذ لا معنى للزوجة الا من حل وطؤها بنسكاح وهذه قد حل وطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه بل اذا اطن الحل فهي حلال عند الله تعالى أيضا وسأني تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين أما اذا قال الزوجية احدا كما طلق فيحتمل أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصارت كما اذا باع أحد عبديه ويحتمل انما تنفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجهه فلا تصح الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لانهم ما فرضان فلم يبق في الوقت مباين مما شرعوا فينبغي أن يتحدد حكمهما (والجواب شبهين) شبهه (بالمعيار) شبهه (بالظرف) فانه لا يسع في عام واحد (الاو احدا) وبهذا شبه المعيار كما لا يسع الا واجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يبلغ شبه بالمعيارية والافوق الصلاة أيضا معيار اذ بعضه لا يسع الا صلاة واحدة ثم عدم استغراقه لتمام الوقت لا يكفي بالظرفية بل سعة الوقت بفعل آخر مثله وليس أشهر العام الواحد كذلك وههنا وجه آخر لا إشكال أي لكونه ذا شهرين هو أن العام الاول لا يصلح الاجماع واحدا والتأخير عنه اثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فيه فمعين للداء فبهذا الوجه معيار وان وجد أعوام أخرى فهي أيضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجا آخر وهذا الوجه صار ظرفا كذا ذكره القاضى الامام أبو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام نضر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكك أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالحة لادائه أم أشهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه ويمكن جعل عبارة المتن عليه أيضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأى الامام أبي يوسف رحمه الله فانه يرى التجهيل واجبا وأما على رأى الامام محمد رحمه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهور اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه محتمل الموت قيل ادرك العام الثاني فالعام الاول محتمل أن يكون هو العمر فيتضيق الوقت ويحتمل أن يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيق بقر الموت والصلاة اذا تضيق بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لا احتمال الموت فيتضيق شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول تضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسما فافهم وتأمل فانه يحقق به (ومن ههنا) أي من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكمين حكميهما قلنا (يتأدى فرضه بمطلق النسبة ويقع عن النفل اذ انواه) وانما لم يعكس لان التعلية تضاد الفرضية وليست بمطلقة كفاي المعيار والاطلاق لا يضادها وانما لا يذهب عديل أنه هل يصلح العام الاول للنفل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعمين واليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع في ذلك موجب ظن  
المجتهد أما المصير إلى أن أحدهما محرمة والآخرى منكوبة كما توهموه في اختلاط المنكوبة بالاجنبية فلا يتقدح ههنا لأن ذلك  
جهل من الأدي عرض بعد التعيين وأما هنا فليس متعينا في نفسه بل يعلمه الله تعالى مطلقا لا أحدا ههنا لا بعينها فان قيل إذا  
وجب علمه التعمين فإنه تعالى يعلم ما سمعته فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم الله تعالى وانما هو مشكل علينا قلنا الله  
تعالى يعلم الاشتياء على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه قابلا للتعين إذا عينه المطلق ويعلم أنه سيعين  
ز نيب مثلا فيتعين الطلاق بتعيينه إذا عين لا قبله وكذلك نقول في الواجب الخير الله تعالى يعلم ما سمعته العبد من خلال الكفارة  
ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير معين في الحال ثم يعلم صيرورته متعينا بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين  
في علم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين (مسئلة) اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود كحكم  
الرأس والظما نية في الركوع والسجود ومدة القيام أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فالوجه جميع الرأس  
هل يقع فعله بحملته واجبا أو الواجب الأقل والباقي نذب فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر  
واحد والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر الإيجاب ولا يتميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل  
نذب فإنه لم يجب الأقل ما ينطلق عليه الاسم وهذا في الظما نية والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح إذا وقع متعاقبا وما  
وقع من جلته معا وان كان لا يتميز بعضه من بعض بالإشارة والتعيين فيجوز أن يقال قدرا الأقل منه واجب والباقي نذب وان  
لم يتميز بالإشارة المنسوب عن الواجب لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب  
(مسئلة) الوجوب بين الجواز والاباحة بمحد فذلك قلنا بقضي بخط من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز بل الحق أنه  
إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فان قيل كل واجب فهو  
جائز وزيادة إذا جاز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجاء إذا نسخ الوجوب فكأنه استعطف

أن يصح بنية النفس أيضا وعلى الأول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضا الواجب وان كان واجبا فوريا  
لكن غاية حرمة غيره لا أنه صار الوقت في حق ماء داه كالحرم فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن  
في الحج تسعة حتى حكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة أن حج ابنك وكان غير عاقل تام فاكنتي بنية أمسه فأولى أن يصح  
بنية مطلقة من الحاج وأما النفقة فزيادة الكلمة فلا يصح بنيتها إذ والله أعلم بمراد عباده وهو علام الغيوب (مسئلة) \* إذا  
كان الواجب موسعا فجميع الوقت وقت لادائه فيتميز المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك في كل  
الوقت (قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا ويتعين) الفعل  
(آخره لا يوجبون) أي هؤلاء (تحدد العزم في كل جزء) حتى أن أدخل بالعزم في الجزء الثاني عصي (بل) يجوز أن يكون  
مذهبهم العزم (الاول) ينسحب انسحاب النية إلى أن يتضيق (فلا يرد ما في المنهاج أن البذل متعدد والمبدل واحد) وذلك  
لم يوجد في الشرع وجه عدم الورد أن لا نسلم تعدد البذل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسحبا انسحاب النية وأما إذا  
وجد العزمان فليس كل بدلا بذات بل البذل أحدهما الموجود في ضمنهما كافي خصال الكفارة ان خصوص الاول والثاني لا دخل  
له في البدلية (على أن) المبدل أيضا متعدد فان (ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء) أي عدد أجزاء الوقت ولا شك أن تلك  
الايقاعات واجبة بدلا فإنه ان لم يؤد في أول الوقت فيجب الايقاع الثاني وهكذا فسكذا أعزاهام متعددة (فتساوى) الايقاعات  
(العزائم) الأبدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وانما تعدد في الايقاعات الجزئية فالمبدل واحد والبذل  
كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع انما أوجب صلاة واحدة  
لا صلوات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البذل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب إلى  
الآخر فهذا هو الجواب الاول والالزم تعدد الأبدال قطعاً قلت ذهب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا بوحدة متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كذا بالاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج تسعة حتى حكم رسول الله  
صلى الله عليه وسلم بعبدة حج صبي غير عاقل مع أمه فاكنتي الخ والحديث في مسلم وغيره رفعت امرأة صبيا لها فقال يا رسول الله  
الهدا حج قال نعم ولك أجر اه كنهه محمد

العقاب على تركه فيبقى سقوط العقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نذير وزيادة فاذا نسخ  
 الوجوب بقي النذير ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخفيف  
 بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك منق عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب  
 النسخ فانه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ (مسئلة) كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم  
 أن الجواز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير مأثور به لتناقض حديثهما كما سبق خلافا للحنلي فانه قال المباح مأثور به لكنه دون  
 الذنب كما أن الذنب مأثور به لكنه دون الواجب وهذا محال اذا الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل مأثور فيه ومطلق  
 له فان استعمل لفظ الامر في الاذن فهو يجوز فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة  
 والسكون المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا مأثور به قلنا قد يترك بالذنب حرام  
 فليكن واجبا وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر  
 بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر باحدا أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما اذا تحرم (١) به من ترك الزكاة  
 الواجبة لانه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف  
 وهل هو من التكليف قلنا ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كفاة فليس ذلك في المباح وان أراده ما عرف من جهة  
 الشرع اطلاقه والاذن فيه فهو تكليف وان أراده أنه الذي كاف اعتقاد كونه من الشرع فقد كاف ذلك لكن لا بنفس الاباحة  
 بل بأصل الاعيان وقد سماه الاستاذ أبو اسحق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الاخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فان قيل فهل  
 المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما فاعله أن يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما أمر به تعظيم فاعله والتناء عليه أو  
 وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والقيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم أو العقب فليس المباح بحسن واحترزا باعتقاد  
 الاستحقاق عن معاصي الانبياء فقد دلت الدلائل على وقوعها منهم ولم يؤمر بها منهم وذهبهم لكننا نعتقد استحقاقهم لذلك مع  
 بل أي وحدة كانت فان الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي  
 آخر فاذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل ابقاها في جزء آخر وكذا الاعزام فتدبر الا أن الواجب واحد  
 موجود في هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب الا الاول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل  
 عن بعض المتكلمين وقته أوله فان أخره ففضاء) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض  
 الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل آخره) وقته (فان قدمه فنفل يسقط به الفرض) كالوضوء قبل  
 الوقت ونسب في المباح هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه انهم قالوا ليس في أول الوقت واجب  
 الاداء ففيه أنه نفل لا يحل له فان نفى الوجوب لا يوجب نفلة المأثري به بل ينافيها ولو أثري به المكاف أي بالواجب قطعاً (قال  
 الامام أبو الحسن (الكرخي ان بقي) المؤدى في غير الآخر (بصفة التكليف الى آخر الوقت فقدمه واجب) والافنفل  
 (لنا أن الأمر وقت الفعل) وخير المكاف بالاداء في أي وقت شاء (لانه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع) القاطع  
 قبل حدوث هذه الآراء (والتعين) بأول الوقت أو آخره (تضييق) مناف للتوسعة (والتمييز بين الفعل والعزم) كافي قول  
 القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المصلحة في غير الآخر) بل في الوسط (تمثيل) فليس  
 الواجب في الاول واذا آخر الامتثال ثم هو ممثل (لكونه ممثلا قطعاً لكونه آتيا بأحد الأمرين) فبطل قول القاضي  
 (وربما تنفع المقدمة) المذكورة فانها كيف يساهم القاضي (فقبل انهم اجتمع عليها بالاجماع قطعياً) فلا يصح المنع (أقول  
 الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه) لان الامتثال أداء الواجب كما وجب (وقد  
 تقدم الخلاف فيه) فلا اجماع (فتأمل) اشارة الى منع الفرعية مستنداً بأن الامتثال في وقت أعظم من الوجوب فيه والجواب  
 أننا أردنا به اتيان المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب والآن أن نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلحة  
 في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لا تيان الصلاة لا تيان أحد الأمرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على  
 الوجوب الموسع تدبر قال واقف الامر ارفدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر  
 (١) قوله اذا تحرم به من ترك الزكاة الخ كذا بأصلين بيدنا وعبارته فيما سياتي اذا ترك به الزكاة الواجبة على الفور اية محججه

تفضل الله تعالى بالسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والشناء عليهم (مسئلة) المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه ليس من الشرع اذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والتترك وذلك ثابت قبل السمع فعني اباحة الشرع شيئا أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه وكل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النقي الاصل في غير عنه بالمباح وهذا غور وكشف الغطاء عنه أن الافعال ثلاثة أقسام قسم بقى على الاصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا يصريح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استمر فيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال ان شئت فافعلوه وان شئت فأتروا كونه فهذا خطاب والحكم لانه على الاخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دلائل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النقي الاصل في هذا فيه نظر اذا جمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخرين أيضا نظر اذ يمكن أن يقال قول الشارع ان شئت ففعلوا وان شئت فأتروا ليس بتجديد حكم بل هو تقرير للحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس بغير أمر بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمر احادنا بالشرع فلا يكون شرعا وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أيضا انكاره بان يقال قد بدل السمع على أن ما لم يرد فيه طاب فعله ولا طلب تركه فالمكلف فيه مخير وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل الامدلول عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعراض أن الاباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد أمر بل بيان أنه لم يتجدد فيه أمر بل كلف عن التعرض له وسأني لهذا التحقيق في مسئلة اقامة الدليل على الثاني

(مسئلة) المنسوب مأثوره وان لم يكن المباح مأثورا به لان الامر اقتضا، وطلب والمباح غير مقتضى أمال المنسوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقا وتركه وبذلك وقال قوم المنسوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر ايجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذ كوسند الارتفاع هذا القيل والقال من الذين قد بر (ثم أقول الخصم لا يقول بالبلدية من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كخصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل و) العزم (خلف فالامتنال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لا يضره) كما أن الامتنال بوضوء المحدث وكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضي وشيعته (قالوا لو أتى بأحدهما أجزاء ولو أدخل بهما معنى) فالواجب أحدهما قلنا (العصيان ممنوع) على تقدير الاختلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو ارادته) فينبغي أن يعصى (ولو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة التترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الايمان) لا يدخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يريد التترك لا واجب (الأتري أو أدخل بالعزم بأن أراد التترك عصي وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البديع) لا بطل قول القاضي (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخر (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بد له وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضى التكرار فان وجب وجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عندى وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت متمثلا لعدم بقاء الوجوب والامتنال حقيقة ليس الأداء الواجب كما وجب اللهم إلا أن يلتزم ويقول نقل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النقل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أحد في الموسع فتأمل وأنصف فانه دقيق بعض الحقيقة (قالوا لو كان واجبا أو لا عصي بتأخيره) وفي الكشف بعبارة أخرى الايجاب في أول الوقت والتخير فيه متناهيان لان الايجاب يقتضى المنع عن التترك والتخير يجوزه (قلنا) اللازم (ممنوع) وانما يلزم لو كان الوجوب (مضيقا) بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن التترك في كل الوقت والتخير انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يخل به في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني أن فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا إذا المر عندنا بفارق الإرادة  
ولأن كونه موجودا أو ناديا أو لذاته أو وصفة نفسه إذ يجري ذلك في المباحات ولأن كونه مثابا عليه فإن المأمور وإن لم يثبت ولم  
يعاقب إذا امتثل كان مطيعا وإنما الثواب والترغيب في الطاعة ولأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخبر ج عن كونه مطيعا  
فإن قيل الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والنسب مقررون بتجويز الترك والتخيير فيه وقولكم أنه يسمى مطيعا بقباله  
أنه لو تركه لا يسمى عاصيا قلنا الذنب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لأن التخيير عبارة عن التسوية فإذ أوجب جهة الفعل ربط الثواب به  
ارتفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات أيضا فمن شاء فليؤثر ومن شاء فليكره فلا ينبغي أن يظن أن الأمر اقتضاء  
جازم بمعنى أن الشارع يطلب منه شيئا لنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم  
ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقتضي الذنب لنيل الثواب ويقول الفعل والترك سبيلان بالاضافة إلى أمانى حقل فلا مساواة ولا  
خيرة إذ في تركه ترك صلاحا وتوابعه فهو اقتضاء جازم وأما قولهم أنه لا يسمى عاصيا فسيببه أن العصيان اسم ذم وقد أسقط  
الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغير ممثل كما يسمى فاعله موافقا ومطيعا (مسئلة) إذا عرفت أن الحرام ضد الواجب لأنه  
المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما طاعة معصية لكن  
ربما يخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعدد أما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فإنه  
نوع واحد من الأفعال فيجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالأوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى  
والسجود للصنم إذا أحدهما واجب والآخر حرام ولا تنافض وذهب بعض المعتزلة إلى أنه تنافض فإن السجود نوع واحد  
مأمور به فليس يستحيل أن ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فإنه إذا تغير  
متعلق الأمر والنهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لأن اختلاف الأضافات والصفات يوجب المغايرة  
إذ الشيء لا يغير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاضافة وقد قال الله  
تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهى عنه والاجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الأول قلنا منوع وإنما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع  
من الأول إلى الآخر (مسئلة في السبب في الواجب) الموسع الجزء الأول عينا عند الشافعية السبب (وعدم  
المراجعة من الجزء الآخر) وعند عامة الحنفية ليس السبب الجزء الأول عينا (بل موسعا إلى الأخير كالسبب) فإنه  
موسع وأراد بتوسيع السببية انتقالها يعني أن السبب الجزء الأول أن اتصل به الأداء حصل المقصود وتقرر السببية والأفانثاني  
وهكذا إلى الأخير (وعند) الإمام (زفر) الانتقال (إلى ما يسع الأداء) وبعده لا سببية فمن صار أهلا في الجزء الذي  
لا يسعه لا تجب الصلاة عليه عنده وعندنا تجب وسيجيء أن شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد  
(فالكل) سبب (وروى عن أبي اليسر أن) الجزء (الأخير) من الوقت (متعين حينئذ) أي حين الخروج للسببية  
(واستدل) أولا (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار أهلا فيه ولو كان السبب الجزء  
الأول عينا لما وجب عليه والالزم الثبوت من غير سبب وإن شئت فافرض الأهلية متعاقبة في أجزاء متعاقبة إلى الأخير فلا  
يتعين جزء عينا للسببية (ويمكن أن) يجب (يقال أنه) أي الجزء المدرك (الأول في حقه ما فتدبر) وهذا لا يصلح من  
قبل الشافعية وإنما هو أحد احتمال آخر والقول بأن السبب الجزء الأول المقارن للأهلية واستدل ثانيا بأن السبب إما الكل  
فيلزم أن لا تصح الصلاة إلا بعد انقضاء الوقت وأما الأول بعينه فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء وأما جزء أخير بعينه فيلزم  
أن لا يصح الأداء قبله فتعين أن يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لأن الخصم أن يختار الثاني وية قول سببته ليس  
لوجوب المصنوع حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفضل إلى شغل ذمة المكلف بالأداء في  
أي جزء من أجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كما في خصال الكفارة الواجب أحد الأشياء مخيرا وشهد الشيخ ابن الهمام  
أركان سببية الأول عينا بأن انتقال السببية يوجب أن يكون أداء السبب معترف بالسببية وهو قول موضوع السببية لأنه تنقرر  
السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للأداء فالجزء المقارن لا يعرف إلا بالأداء وهذا ليس بشيء لأن السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعا فقولهم ان السجود نوع واحد لا يعنى مع انقسام هذا النوع الى أقسام مختلفة المقاصد اذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرة الرافعة للتضاد فان التضاد انما يكون بالاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد بالانواع ظاهرا أما الواحد بالنعين كصلاة زيد في دار معصومة من عمر وفخر كتبه في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين ساءوا في النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بحجتها الى أن تكون النعنين الواحد من الافعال حراما واجبا وهو متناقض فقبل لهم هذا خلاف اجماع السلف فانهم ما أمروا بالنظرة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المعصومة منع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الاراضي المعصومة فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله فقال بسقط الوجوب عندها لا به دليل الاجماع ولا يقع واجبا لان الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله واحد هو كون في الدار المعصومة وسجوده وركوعه أ كوان اختيارية وهو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام قطع هذا النظر الى اتحاد كوانه في كل حالة من أحواله وان الحادث منه الا كوان لا غيرها وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون متقربا بها وهو معاقب عليه ومطيعا بها هو عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا في نفسه فاذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين مكرها ومن الوجه الآخر ناهيا المحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه عصب مكره والغصب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران وذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثواب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهي ضربت وان امتثلت الامر أعتقت لخط الثوب في الدار وصلى ألف ركعة في تلك الدار فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى بدخول الدار فكذلك فيمن نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما ويكره الآخر ولورحى سهم واحد الى مسلم بحيث يرقى الى كافر أو الى كافر بحيث يرقى الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويحاسب

الاول وبه يثبت الواجب في الذمة فان أدى فيها والا انقضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مقضى الى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار أبي قدس سره الوجوب الذي حدث من الجزء الاول هل يبقى أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل أو وجوبان وهما باطلان والثاني تصادمه الضرورة الوجدانية ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة وأيضا السببية ليست باعتبار ما بل هي أمر اعتباري الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا أدركه الال هو وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي أفضى اليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكما فالسبب للوجوب جزء من أجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففي كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن الصلاة حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها ففي الجزء الاول كانت الحقيقة الصلاة مطلوبة فيه فان أدى فيها والاصارت في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لان نفسه بل لكونه جزءا فان أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة والافوجد الجزء الثاني فهو السبب لانه هو بخصوصه بل لانه جزء مامن أجزاء هذا الوقت لكن اشتغل ذمة المكلف بالاداء في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الإيقاعات بهذا الوجه كافية والاستدلال الثاني الذي عليه مدار الأئمة لا يفيد السببية جزءا لبعينه واذا خرج الوقت ولم يودنسب الى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فأنى يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام والتكلاان على المفصل المنعاه (فرع) عصر يومه في الجزء (الناقص) وهو وقت اجرار الشمس لان السببية قد انتقلت اليه فنقصانه أو يجب ناقصا وأدى كما وجب (لا) عصر (أمسه) أى لا يصح قضاء العصر لليوم الآخر (لان سببه) أى عصر الامر (أى الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجهه (فلا يتأدى

الكافر وبقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد من مختلفين فان قيل ارتكاب المنهي عنه اذا اخل بشرط العبادة  
 أفسدها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال فكيف ينوي التقرب فالجواب من أوجه الاول أن  
 الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن وأبوهانهم  
 والجاني ومن خالف في صحة الصلاة مسبقا باجماع الامة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكيف ينكر سقوط  
 نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوي الظهر أو العصر  
 فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزأه ولو بلغ  
 في وسط الوقت مع أنه لا يتحقق الفرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نية القرية قلنا اذا احتجبت الصلاة  
 بالاجماع واستحال نية التقرب قلنا في تلك النية ويصح أن يقال تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة  
 وما لا يراحم حق المغصوب منه فان الاكوان هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعترلة هذا وعندهم لا يعلم  
 المأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كإسيائي فكيف ينوي التقرب بالواجب وهو لا يعرف  
 وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوي التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر واذن  
 يحذف المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مغصوبة لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم  
 استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليست تلك الأفعال شرطا لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب  
 بفعله ولا فعل له الا قيامه وقعوده وهو يتقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث أنه مستوف منافع  
 الدار غاصب ومن حيث أنه أتى بصورة الصلاة متقرب كذا ذكرناه في صورة الخيطة اذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا  
 ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فلهما وجهان مختلفان وان كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أن نقول لم  
 تنكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لانهما لا يدلان على الاجماع فسلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل  
 على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهي يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كإسيائي فان قيل هذه المسئلة

بالتناقض من كل وجهه واعتراض يلزم حجة اذا وقع بعضها في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في  
 الناقص (فعدل) منه (الى أن الكل كامل اعتبارا بالعلية) فان أكثر الاجزاء كاملة ولا أكثر حكم الكل (فالواجب  
 به كامل من كل وجه) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار  
 الغلبة كالسبب فالاولى أن يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتملة على جزء مما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق  
 وانما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الاجرار (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص  
 غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فينبغي أن يصح في ناقص غيره  
 ولا يبعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصادق للمطلق وهو كامل لانقص فيه انما النقص في  
 الخصوص فقط وانما يصح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الإيجاب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه  
 أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه لذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا فيؤدي في الناقص فتأمل  
 (فأجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة) هذا مختارا لالامام في الاسلام وقال شمس الأئمة لا يصح  
 وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لا نقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات واذ انصح فيه عبادات  
 أخرى (وانما يلزم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبيه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب  
 مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فيحتمل) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكما له والافات هذا الكمال (دون غيره) أي  
 غير الاداء فان فيه اختيارا للنقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) لا ينفصل  
 الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كالزكاة) فانها عند  
 قبل الحلول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحلول (بدليل عدم الاثم بالتأخير) من وقت تلك النصاب  
 الى حلوله فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتجمل) قبل حلوله لان الحلول بنية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

اجتهادية أم قطعية قلنا هي قطعية والمصيب فيها واحدا لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرينة والمعصية ويدعى كون ذلك محالا بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيتهم الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب أحد بن خنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف تحتجون عليه بالاجماع قلنا الاجماع حجة عليه اذ علمنا أن الظلمة لم تؤثر وابقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمروا به لانتشر وإذا أنكر هذا فإما زعمه ما هو أظهر منه وهو أن لا تحل امرأه أن تزوجها وفي ذمته دائق ظلم به ولا يصح بيعه ولا صلته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصي بترك رد المظلمة ولم يتركها الا بتزويجه وبيعته وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو خرق الاجماع قطعاً وذلك لا سبيل اليه **(مسئلة)** كما يتضاد الحرام والواجب في تضاد المكر وهما الواجب فلا يدخل مكر ومحت الامر حتى يكون نهي واحداً ما موراه مكر وهما الا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل وبطن الوادي وأمثلة فان المكره في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لخبط الشياطين وفي أعطان الابل التعرض لنفاسها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة وربما شوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهية عن المأمور الى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف الحديث الذي نهى عنه لان المنهي عنه لا يكون ما موراه والمنهي عنه في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور اذا ما موراه الصلاة والمنهي عنه العصب وهو في جواره **(مسئلة)** المتفقون على حجة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم المنهي عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه الى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه الى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى أصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين ظاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف وينهى عن ايقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهى عن ايقاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكر وهما البيع

قبله وليست مطلوبة الاداء (أقول برد الموضوع قبل الوقت) فانه لا يأثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يفرق فاقبه أيضاً وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الموضوع ولم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه أن المقصود النقص على الدليل وهو لازم فان ما استدلل به جاره هنا أيضاً مع عدم الافتراق عندهم ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب أية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مساغ فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجب بان الموضوع انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قرينة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأي الشافعي لان النية شرط عنده المقصود ههنا القرينة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية ورد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها الوصول الى المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قل وصل سقط الوجوب ولعل هذا محادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من ايجابها اتعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحول لم تكن مجزئة ههنا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتجديد بنية أداء الفرض وان نوى النفل لم تسقط فعلم أنهم ما واجبة ولا يأثم بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحول لم يأثم وان طعن الموت فعلم أنهم غير واجبة الاداء بخلاف الموضوع فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظير مسقوط الجهاد بموت الكفار أو بقتل كفار آخرين ايأثم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الافتراق في المال وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشهد الشيخ أبو معين أن كلهم بان الواجب البدني ليس الافعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم اما نفس الامسالة المخصوص أو غيره والثاني مكابرة وبهت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف أو غيره فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله وفعله ليس الامسالة الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختياراً بالعبادة حتى يكاف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الرويات منكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرارة الولد من حيث أنها حرارة مشروعة ولكن من حيث وقوعها في غير المنكوحه مكروهة والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الأبق به عن السيد غير مشروع فجعل أبو حنيفة هذا قسمين ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لانقضاء الأصل لانه راجع الى الوصف لا الى الأصل والثاني رحمه الله الحق هذا بكرة الأصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه الى تطويل العدة وألحق الندم عند الشك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطاً في الصلاة فإنه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطه ورأى في الصلاة لا نهى وفي المسئلة نظران أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي ذكره في كتاب الامور والنواهي والنظر الثاني نظري تضاد هذه الاوصاف وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل اذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لبعده أنا أمرك بالحيطة وأنها لك عنها ولا شئ في أن ذلك لا يعقل منه فإنه فيه يكون الشئ الواحد مطلوباً بمكروهها ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الحيطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للحيطة وذلك معقول وإذا خاطب في تلك الدار أتي عطوبه ومكروهه جميعا وهل يعقل أن يقول أطلب منك الحيطة وأنها لك عن إبقائها في وقت الزوال فإذا خاطب في وقت الزوال فهل يجمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتي بالمطلوب هذا في محمل النظر والصحيح أنه ما أتي بالمطلوب وأن المكروه هي الحيطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الحيطة مطاوعة أذ ليس الوقوع في الوقت شياً منفصلاً عن الواقع فإن قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة من بطن الرادى وأعطان الأبل وما الفرق بينهما وما بين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صحح هذه الصلوات أزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة لترددهم في أن النهي نهى عن إيقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم وهو وجوب ادائه فلا يفتقران بخلاف الواجب المالى فان المال شئ يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مذهبنا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب أنه لا شئ أن للصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور والاداء خارج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما أنه فعل في المال وحيث قد يقول الصوم ان أريد به الحالة التي يتصف به العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا نحو من الواقعية المعتمدة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فانبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الاداء فانضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مستغلة بشئ سيطالب بإيقاعه هذا (وأما الحنفية فقولوا بالانفصال مطلقاً) أى انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالى والبدنى (فن حاضرت آخر) أى في وقت آخر الاجزاء (لاقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من ظهرت آخر) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم أن هذا التفريق ذكره صاحب الكشف وليس في منته ويغفهم من هذا أن القضاء مبنى على وجوب الاداء والاستدلال الآتى يدل على أن مناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة اذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريق فيجب أدائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الاجزاء الى أن انعدمت فانه عدم نفس الوجوب فلا يطلب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاستغلت الذمة وثبتت نفس الوجوب (١) وان كان معه وجوب الاداء أيضاً

(١) وجدتهناز يادة ليست في نسخ الطبع ونصمها ومن ظهرت آخر في الجزء الاخير الذي لا يسع الا احد التمرعة نفس الوجوب عليها لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وبانتفاء الشرط انتفى المشروط وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف الكتب الثقات وهو ما يقوله المصنف ان الواجب عليها الاداء لترتب عليه القضاء والسبعة المشروطة لوجوب الاداء السبعة المتوهمه وسنحقق ما هو الحق ان شاء الله فالصواب أن يقال ومن ظهرت آخر فقد تقررت السببية وثبتت نفس الوجوب اهـ ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فاعمل الناسخ حولها من الهامش الى الصلب كتبه مصححه

من حيث انه ايقاع صلاة أو من أمر آخر مقتضى به وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لأنه لم يظهر انصراف  
 النهي عن عينه ووصفه ولم يرتض قولهم انه نهى عنه لماس فيه من ترك اجابة الدعوة بالا كل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال  
 له كل أى أجب الدعوة ولا تأكل أى صم والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الاصول بل هو موكول الى نظير المجتهدين في  
 الفروع وليس على الاصول الا حصر هذه الاقسام الثلاثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أنها  
 من أى قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصول شئ من ذلك وتتمام النظر في هذا  
 ببيان أن النهي المطلق يقتضى من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضى كون النهي عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لوصفته وسيأتى  
 (مسئلة) اختلفوا في أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده وللأسئلة طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند  
 من لا يرى للأمر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غيرة قوله لا تقعد قائم ماصورتان مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى  
 وهو أن قوله قم له مفهوم مان أحدهما طلب القيام والآخر ترك القعود فهو دال على المعنيين فالمعنيان المفهوم مان منه متحدان  
 أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه  
 طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعد فلا تتطرق الغيرية  
 اليه فليفرض في المخلوق وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر  
 بالشئ ثم يمانع ضده واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الأمر بالشئ ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل  
 على اقتراح شئ آخر بأمره دل على أنه ناه عما هو أمر به قال وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب  
 ترك الحركة وشغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين تفرغه للحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد عن المشرق فهو فعل  
 واحد بالاضافة الى المشرق بعد وبالاضافة الى المغرب قرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الآخر تفرغ  
 وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر والى الحركة نهى قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يتخلو  
 من أن يكون ضده أو مثاله أو خلافاً ومحال كونه ضداً لانها لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال دونه مثلاً لانضاد المثلين ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيه التفرغ فالاخرى أن يجعل هذا من تفرغات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام نحر  
 الاسلام تفرغ عدمه وأخذ من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن تسقطه وثمة انتقال  
 السببية وتقول مبنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقاءه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف  
 الظاهرة آخر انقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرر دبراءة الذمة بعد  
 اشتغالها بالاداء من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببية فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد  
 ارتفعت وارتفعت الاهلية عند وجود سبب آخر فأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأثم كل الوقت) بالاجماع (وهو  
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا تسدرك وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء  
 وجوب الاداء عليه) أى على تأثم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذر عن اللغو)  
 فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن التأثم مخاطباً ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء  
 عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين أحدهما نفس الفعل الواجب وجوبه اما مع طلب  
 الاداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك  
 المسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب وهو نعم القضاء والاداء هو المراد ههنا فتدبر ثم من المجائب ما وقع في بعض شروح  
 أصول الامام نحر الاسلام من أن التأثم أيضاً مطالب بالصلاة لكن لأن يظهر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن  
 يوقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن يوقع مثله كافي من صار أهلاً آخر الوقت بحيث لا يسع الاقدار التريفة وفيه أنه لو تم ثبوت  
 وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلاً على الاقتراح بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل أيضاً لان المانع من تعلق الخطاب  
 بعدم فهم الخطاب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة  
 متوهمه ايظهر أثره في القضاء فالحق ما أسفنا لك فافهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على التأثم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذلوكان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر أما هذا دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادة الشيء مع العلم به لما  
اختلفا تصور وجود العلم دون الإرادة وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد الشيء  
عن الحركة الأمر بها فليحذر أن يكون أمراً بالسكون والحركة معاً فيقول تحركه واسكنه وقم واقعد وهذا الذي ذكره ليس  
على المعتزلة حيث منعهوا تكليف المحال والافسح بخوض ذلك بخوض أن يقول اجتمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً أن ضرورة  
كل أمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده بل يجوز أن يكون أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا ناهياً وعلى الجملة فالذي  
صح عندنا بالبحث النظري الكلامي نفري بما على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى  
أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلزمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاته عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو  
ذاته عن ذلك ينهي عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه فان أمره لم يكن ذاهلاً  
عن أضداد الماء موره فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل الماء موره إلا بترك أضداده فيكون  
ترك أضداد الماء موره بضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستمالة الجمع بين القيام والقعود  
إذا قيل له قم فجمع كان ممثلاً لأنه لم يؤمر إلا بالقيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائع الكعي من المعتزلة  
حيث أنكر المباح وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا تركها الزكاة الواجبة  
على الفور وإن فرق مفرق فقال انتهى ليس أمراً بالضد ولا أمره مني عن الضد لم يجد الله سبيلاً إلا التمسك بالمحض فإن قيل فقد  
قلتم إن ما لا يتوصل إلى الإيجاب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك  
واجب وإنما الخلاف في الإيجاب هل هو عين الإيجاب الماء موره أو غيره فإذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا الإيجاب الغسل جزء من  
الرأس ولا قوله صم النهار إيجاباً بعينه لا مسأله جزء من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الأصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل  
على وجوبه من حيث هو ذريعة إلى الماء موره لأنه عين ذلك الإيجاب فالمنافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل بدليل شرعي وأما كونه قضاء أو أداء فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت  
الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوب نية القضاء فهو نوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع بعد نزول العذر فحينئذ دلالة  
على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقولوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء وإن كان  
اصطلاحاً ما للكن ما اصطلاحاً عليه معنى محصل وكان مفهوم ما معلوم من الشارع والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم  
بعد الانتباه وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن لصلاة النسيئة والمنام عنها هي التي تؤدي بعد الانتباه فتدبر (قيل) أنا لا نسلم أن  
مخاطبة النائم توجب اللغو (انما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالنية بل لأن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فان خطاب  
تعليق وهو غير متمتع بالتعلق بالنائم (كالخطاب) المتعلق (للعدم) فأنه تعليق لا يلزم منه اللغو (والجواب أن الكلام  
في الخطاب تخيلاً) فأنه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب للعدم انما يصح تعليقاً) فكذا يصح أن يلقى بالنائم تعليقاً  
ولا يضرنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليق (بين الصبي والمبالغ بخلاف الأول) التخيلى (فعلى هذا لو انتبه الصبي  
بالغلاصاء عليه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الاحتياط) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر فأنه إن أدى بنية الفرض  
يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدة من أيام أخر لا يأنثم فعلم أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال أنه  
واجب الاداء وجوباً موسعاً ولهذا لا يأنثم بالترك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فأنه بعد الإقامة وادراك  
العدة وجوب موسع أيضاً فينبغي أن يأنثم إذا مات قبل ادراك العدة كما يأنثم بعدها أو لم يأنثم في الحالين وأجاب الشيخ ابن الهمام  
عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام المسبب في النائم انما يجب القضاء لادراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم  
لذلك لأنه كان الصلاة والصوم واجبين عليه ما هو ذا غير واف فإن إقامة السبب إن كانت عبارة عن اعتبار الشارع للذة  
مشغولة بحيث يكون الفعل مستقطاً للطلب الذي سيقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العقاب الذي يتوقع  
بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبراً بأي عبارة شئت وإن كان أقامته من غير هذا الاعتبار فأى شيء يقضى النائم والمسافر

﴿ الفن الثالث من القطب الاول في أركان الحكم ﴾

وهي أربعة الخاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أمان نفس الحكم فقد ذكرناه وأنه يرجع الى الخطاب وهو الركن الاول (الركن الثاني الخاكم) وهو الخطاب فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فاعلمنا النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا حكم ولا أمر الا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمر أو أوجبه لم يجب شي بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم ولو لا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان الموجب عليه أن يقبل عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسافه أو أهـ بل لايجاب اذ الوجوب انما يتحقق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذ لم يتوعد به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا دمي فعند ذلك يجوز أن يكون موجبا لا معنى أن يتحقق قدرته عليه وأنه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد لكن نتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجاهل والبهيم بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يعبر لان التكليف مقتضاه الطاعة والامتناع ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتناع وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلمهم وان سماع الصوت كالبهيمه ولكنه لا يفهم فهو ممن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فهم فاما ما لا يسمع ولا يفهم ولا يثبت كالمجنون وغيره المميز فخطأته ممكنة لكن اقتضاء الامتناع منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الديه على العاقل لا بمعنى أنهم

وأى شيء ينوي المسافر حين أدائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم التام عند علم الغيوب (وما قيل) في التلويح (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يتلوه نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق (كلهم ومذهبنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فقد علم أنه يلزم ثبوته) أي ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحد منا كيف وليس لنا أصل خامس) هذا وقد عرفت أن معظم أصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبر الكون الحسن عقليا وقد قالوا بجمعة بعض الاحكام بالنقل أيضا (ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبر الفعل) بأن فاعله يستحق الحسن التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويعد عن الضرر الذي يتوقع بالتأخير بعد الطلب وأما وجوب الاداء ففيه طلب ان امتثل استحق الحسن والاستحقاق العقاب (وأورد أن الفعل لا طلب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلنا أن لا طلب فلا وجوب فاي شيء يسقط بالفعل (و) أيضا (قصد الامتناع انما يكون بالعلم به) أي بالطلب واذ لا طلب فلا قصد لا امتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا لم يصبح الاقتراح بين الوجوبين أصلا لا في المالى ولا البدني بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعند تهتير لا غير وهو مختار الشيخ ابن الهمام (والجواب أننا لانسلم أن الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) قد يكون واجبا (بالسبب) أيضا (والشي قد ثبت) في الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والمطالب الى انسان لا يعرف ما له) فانهم ما يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا سند لانه لا تضر المناقشة فيه بأنه يجوز أن يكون هنالك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه إشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ذلك أن تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامتناع لا يتفرع على العلم بثبوته) لا على العلم بثبوت طلبه (فلا يقتضي السقوط سبق الطلب) هذا ظاهر جدا (أقول فقه المقام اننا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب اثبتت الغرم في ذمتهم فكذلك الاتفاق ومالك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب المصبي بعد البلوغ وذلك غير محال انما الحال أن يقال لمن لا يفهمهم أفهم وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في نافي الحال حتى إن البهيمية لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهيا لاضافة الحكم اليه والشرط لا بد أن يكون حاصلأاو كمن أن يحصل على القرب فيقال أنه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الإنسانية وشرط الإنسانية الحياة والنطفة في الرحم قد ثبتت لها الملك بالارث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة إذ مصيرها إلى الحياة فكذلك المصبي مصيرها إلى العقل فصلاح لاضافة الحكم إلى ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فان قيل فالصبي المميز أمور بالصلاة قلنا ما مور من جهة الولي والولي ما مور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام من وهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلا له ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة فان قيل فإذا قارب البلوغ عقل ولم يكفه الشرع أقيدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يتجسس ذلك لأن انفصال النطفة منه لا يزيد عقله لكن خطا الخطاب عنه تخفيفا لأن العقل خفي وانما يظهر فيه على التدرج فلا يمكن الوقوف بعمته على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال اذ من لا يفهم كيف يقال له أفهم أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا ينكر كازوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كسائر من الكلام وأما نفوذ طلاقه وزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الأحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فان قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا إذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يرل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقضاء) فإذا كان الخطابان مختلفين (فوجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والاتحاد (فثبوت الفعل حقا مؤدعا على الذمة من الاول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب ايقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليفي (وهو وجوب الاداء فعلم أن الوجوب شيء وجوب الاداء شيء آخر) فيفصل أحدهما عن الآخر (و) علم (أن لا طلب في الاول) أي نفس الوجوب (بل في الثاني) أي وجوب الاداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فالتكليف فالتكليف وضعاً و (لزم قلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فاعمداً على مغايرته ما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطاب هذا دون ذلك قال مشيداً وكان الأصول والفروع واقفاً لا سراراً أبونا قدس سره أنه غير تام اذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود السبب لا غير فهو يفيد الطلب ولا ينسل المغايرة الذاتية بينهما فيثبت لا بد أن يرجع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النائم اللغو فإنه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فان فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شاعة فيه واعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء يراهين لا تحضها شبهة أصلاً لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الاداء فاعمداً يتحقق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التصديق وأورد عليه أنه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التصديق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا لا يراد لا اختصاص له بهذا المقام فان في الصوم أيضاً يلزم ذلك لأن اليوم وقت الصوم وقبله ليس ولا طلب فيه للصوم والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط ويتضمن عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن الصوم يتوجه الخطاب بان يصلى في وقت التصديق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلال على ما ادعوا أن فيما قبل الآخر أن أدى سقط الفرض فهناك وجوب البتة وإن أخر فلا ثم فليس هناك طلب ولا لاثم لخالفه الامر فهناك وجوب من دون وجوب الاداء وأما في الآخر فيأثم بالتأخير ففيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فإنه لا يدل الأعلى

فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتبينوا ويتكامل فيكم ثباتكم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل عليك وإن كان أصل عقله باقيا وهذا لانه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف وتتمام الخشوع الثاني انه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال لا تقرب التهجيد وانت شبعان ومعناه لا تسبح فيثقل عليك التهجد (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر عندكم كون المأمور موجودا اذ قضيت بأن الله تعالى أمر في الازل لعباده قبل خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلًا ولا السكران والناسي والصبي والمجنون أقرب الى التكليف من المعدم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا إن الله تعالى أمر وأن المعدم مأمور فانا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجدونه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قد يتم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطبا بانما يصير خطبا اذا وجد المأمور وأسمع وهل يسمى أمرافيه خلاف والصحيح أنه يسمى به اذ يحسن أن يقال فمن أوصى أولاده بالتصدق بعلمه أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وإن كان بعض أولاده مجتهدا في البطن أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده الا اذا حضر وأسمعوا ثم اذا أوصى فننفذوا وصيته يقال قد أطاعوه وامتلأوا أمره مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا نمتثلون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وإن كان حيا عند الله تعالى فاذا لم يكن وجود الأمر شرطًا لكون المأمور مطيعا بامتثال فلم يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفنقولون إن الله تعالى في الازل أمر للعديم على وجه الالتزام فلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الولد موجب وملزم على أولاده بالتصدق اذا عاقلوا وبلغوا فيكون الالتزام

انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يخبر المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتأخير ولا محذور واعلم من ههنا زعم المصنف أن المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن تنبوعه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والصحابة رضوان الله عليهم ممثلين للأوامر الالهية فان الامتثال ايضاح المأمور به كما هو مأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المنجز في الصلاة الاعلى أقل القليل من المكلفين الا تين بالفعل حال التصديق أو القاضين ولعلمهم يلتزمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطباب لانه من مطارح الاذ كياء وزل فيها أقدام كثير من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغير الآخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهو هذا معنى الأداء غير ما سبق (وقيل) الاداء فعل (ابتدائه كالتحرية عند الحنفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدر شرعا ليدخل ما شرع في الوقت وأتم خارجة (ومنه) أي من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدر شرعا (نانا لخلل) واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك الفائحة على مذهبننا واختلاف فيه قيل منسوب لان الصلاة الواجبة قدمت فلاجبة للوجوب مرة أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان انخلل أداءها مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المترولة فلا بد من أدائه واذا لم يعرف قرب الا في ضمن صلاة فوجب الصلاة لكون الواجب مؤدى فتكون هذه جارية للاولى التي وقعت فرضا خلافا لابي اليسر فانه يقول الثاني يصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا (استدرا كالمساقيات عمدا أو سهواً يمكن من فعله كالمسافر أو لم يمكن لمانع شرعا كالخض أو عقلا كالنوم) فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر هناك (فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وإن

والإيجاب حاصل ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال له بعد صم غدا فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه ملازم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل إذا دخل تحت التكليف الأفعال الاختيارية وللدخول تحت التكليف شروط الأول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالقدوم والبقاء وقلب الاجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف ما لا يطاق فلا أمر بالعدم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه أم وراءه كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأمورا كما في الحالة الثانية من الوجود واختلافه فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسبا للعباد حاصل باختياره إذا لم يجز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته وإن كان حدوثه ممكنا فلا يمكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب الثالث كونه معلوما للأمر معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده إليه وأن يكون معلوما كونه مأمورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يخص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فإن قيل فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لا بد أن يكون معلوما وفي حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بأن تكون الأدلة منهوبة والعقل والتسكين من النظر حاصل حتى إن ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح إرادته إيقاعه طاعة وهو كثر العبادات ويستثنى من هذا شيئان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعروف بالوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الاتيان به والثاني أصل إرادته الطاعة والاختلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لا تفقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكنا الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واعتدام القديم وإيجاد الموجد وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لازم على مذهبه من وجهين أحدهما أن القاعدة عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة لأن الاستسقاء عنده مع الفعل لا قبله وإنما يكون مأمورا قبله والآخر أن القدرة الحادثة لا تأتير لها في إيجاد المقدور بل أفعال الحادثة بقدرة الله تعالى واختراعه فكل عبده وعند مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلا في غير وقته الذي وجب انعامه فيه بالاحرام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الاداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غير وقته ثم إن هذين التفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قاله الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالأمر كالعبدية في وقتها وتسليم عين المعصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر كالصوم للصوم أو العبدية له في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المعصوب وأورد ههنا تفسيرات وتعريفات ككما هو دأبه الشريف فأعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع) تأخير الفعل الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا) لا بدل دعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأيها كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الاسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خير في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء إلا أن يسقط خياره بالتصديق للوقت ولهذا قلنا إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب إلا بدعوى موسعا أيضا وإن تعلق الخطاب في أول الوقت فإن الشارع وسع إلى الآخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس إلا عند عدم الظن بالموت تعبير للنص فلا بد لذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم بترك الواجب وإن كان أقرب من الأول لكنه غير صحيح إذا فسد في العزيمة ههنا فإنه ما عزم إلا بالترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين السببية ويتصيق به الموسع أهم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف فالموت يجعل البعض كالأنتهى وذلك لأن هذا أو يل لا يسمع من غير موجب مأثور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الامام فخر الاسلام ثم برده عليه أنه حينئذ يلزم أن يعصى من آخر مع ظن السلامة لأنه عند الموت تصبى الواجب كما قلت والتارك حين التصديق بوجوب الأثم ولا يتجه الجواب بان لو قيل إن الأثم إنما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لأنه ترك في كل الوقت بالاختيار لأن الموت جعل البعض كالأثم مع أنه يجزى

على هذا بثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تحمنا ملا طاقة لئلا به والحال لا يسأل دفعه فانه مندفع بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما يشق ويثقل علينا اذ من أععب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي الى هلاكه لشدها كقولهم اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم فقد يقال حمل ما لا طاقة له به فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات الثاني قولهم ان الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كافه الايمان ومعناه أن يصدق محمد أقما جاء به وبما جاء به أنه لا يصدق فكانه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لان أبا جهل أمر بالايمان بالتوحيد والرسالة والأدلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن هو مجنوناً فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدّر عليه حسب ادعاءه فإلما يتبع المعلوم ولا يغيره فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناته ومتر وكمين جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكنات مقدوراً وكذلك نقول القيامة مقدور عليهم من جهة الله تعالى في وقتها هذا وان أخبر أنه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها بخلاف خبره محال اذ يصير وعنده كذا ولكن هذه استحالة لا ترجع الى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحتم تكليف المحال لاستحتم اماله صيغته أو لعناؤه أو لمفسدة تتعلق به أو لانه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته اذ لا يستحيل أن يقول كونه اقدرة خاسئين وأن يقول السبب لعبد الامعى أبصر ولا زمن امش وأما قسام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً اذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال انه ممنوع لنفسه أو مناقضة الحكمة فان بناء الامور على ذلك في حق الله تعالى محال اذ لا يقع منه شيء ولا يجب عليه الاصل ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفه من المحذوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقاً والمختار استحالة التكليف بالمحال لا لجهله ولا لمفسدة تنشأ عنه ولا لصيغته اذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتجيز لا للطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديداً وكقوله كونوا اقدرة خاسئين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه يطلب من المعلوم أن يكون بنفسه ولكن بمنع لعناؤه اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطاوعاً وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً لا كاف بالاتفاق فيقول تجزأ اذ التجزأ مفهوم فلو قال له تجزأ فليس بتكليف اذ معناه ليس بمقول ولا مفهوم ولا له معنى في نفسه فانه لفظ مهمل فلو كان له

فيما اذا أخر بظن الموت وكسداً لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سبباً للعصيان فلا يعصى لانالم يجعل الموت سبباً بل تركه باختياره في وقته كاه وكذا لا يتجه الجواب بان جاعل البعض كالانعام وظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت يحز كله وأما الظن فلا يحز ان ظهر نذبه فالموت أولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا أن لا اثم أصلاً (فان لم يمت) وظهر كذب ظنه (وفعله في وقته فالجهور على أنه أداء لصدق حده عليه) فانه فعل في وقته المقدر شرعاً (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعاً بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعد ان قال بوجوب نية القضاء واد التراجع لفظي (ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخرفانه بأثم قطعاً القصد مخالفة الأمر (فأذا بان الخطأ وفعل في الوقت (فهو أداء اتفاقاً) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعاً كان قبله حتى أثم بالتزك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء فقط (فالاول متضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فانضح الفرق (فتأمل) اشارة الى أنه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا أيضاً هي صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن والالما اثم بالتأخير فالحق اذن على القول بالاثم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والموردى واقع في الوقت بل لا ريب (ومن أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فانه يفتق أنه لا يعصى) وان قيل بالعصيان (اذ التأخير) لظان السلامة (جائز ولا تأثم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير الى الآخر (سلامة العاقبة) اليه واذ امان فجأة فقد هات شرط الجواز لناخيراً فينبغي أن يأنم ورد بآية يلزم حينئذ التكليف بالمحال اذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأنم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفاً لكنه اباحة ولا اباحة في الممتنع وأشار المصنف الى ضعف هذا الرد بقوله (لا العلم به) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي الى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الأمر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهمه الخطاب لا يكون خطاباً معه وإنما يشترط كونه مفهوماً لتصور منه الطاعة لأن التكليف اقتضاء طاعة فإذا لم يكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً إذ يستحيل أن يقوم بذات العقل طلب الخياطة من الشجر لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً وهذا غير معقول أي لا وجود له في العقل فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل وأحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب أحداث القديم وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل وكذلك قيام القاعدة فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعميان يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل حتى يكون المجاهدة في الاعميان على وفقه في الأذهان فيكون طاعة وامثالاً أي اختداء لمثال ما في نفس الطالب فإلا لمثال له في النفس لا مثال له في الوجود فإن قيل فإذا لم يعلم بمجرى الأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبني على الجهل وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى \* فإن قيل فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً بالباطل قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعد الذي ليس بمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطلع السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو اقلب السواد حرة والشجرة فرساً لأن النظر في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرة بالاضافة إلى أحدهما لا وأمر دون البقية ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشك كنهنا في هذا أولئك جاز أن نقول لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فإن استوت الأمور كلها فأى معنى لهذا الدعاء أى معنى لهذا التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة بسبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض (مسألة) كما لا يجوز أن يقال اجع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لأن الانتهاء عن محال كالجعل بينهما فإن قيل فمن توسط مزرعة معصوبة

(يقضى) هذا القول (التخيير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخيير على هذا الوجه (رفع حقيقة التوسع فتدبر) فإن التوسع يقضى أن يتخير المكلف في التأخير وهذا التخيير يقضى أن يحتاط ولا يؤخر فإذا لم يكن البناء على الظن جازاً للتأخير فلا يتم فإن قلت هذا منقوض بالواجب العمرى فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير إلى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لم الزيادة عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت وتخيراً بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمرى إذ لا نص فيه على التأخير إلى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه بشرط عدم الإخلال والاجاز الترك عمداً من غير عذر إلى أن يموت وهذا رفع حقيقة الوجوب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمرى كالج فإعصى) بالتأخير وإن كان مع ظن السلامة والموت بخافة (وبين غيره) أى غير ما وقته العمرى وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة وإن مات بخافة (ليس بسبب دلالة الوجوب مشترك) بين الواجب العمرى والموسع فإن كان سبب العصيان في الأول الوجوب فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر الفجأة عام) فبما فلو قبل عذر الفجأة في الموسع قبل في العمرى فلا فرق (وفيه ما فيه) فإن الفرق ظاهر لأن العمرى وقته العمرى فالوجوب فيه يقضى أن يعصى بالتأخير عن العمرى فإذا أخر الج فمات بخافة فقد تركه في تمام وقته المقدرة وهو أثم والارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فإنه إذا مات قبل الأخر فتركه في تمام وقته بتقصير منه لكن حينئذ ينبغي أن لا يعصى فيما إذا ظن الموت وأيضاً الوجوب وجوب الاداء مفترق في الموسع فلا يتم قبل الأخر لعدم وجوب الاداء وفي العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فبما أثم بالترك هذا والله الغفور الرحيم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء (مسألة) \* اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد (وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد) (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد فساد زرع الغير فهو عاص بهما قلنا حظ الاصولي من هذا أن يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهى عن الضدين فإنه محال كما لا يؤمر بمجمعهما فان قيل فشايقا له قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر بالموت في الفرج الحرام بالنزع وان كان به مما سالفه من الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ فكذلك في الخروج من الغصب تقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالاضافة الى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غصب بلقمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المحصة وفساد مال الغير ليس حراما لغيرته ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أو جاز فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسد في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي العدوان ان يجب على المضطر في المحصة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى صف الكفر وهو مطيع به فان قيل فالمنفي في الحج الناسدان كان حراما للزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم عدى به قلنا عدوى بالوطء المغسد وهو مطيع باتعام الفساد والقضاء يجب بأمر محدد وقد يجب بغيره وطاعة اذا طرق اليه خلل وقد يقطع القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة مع أنه عدوان والقضاء كالضمان فان قيل فبم تذكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصي ولو خرج عصي وأنه ألقى نفسه في هذه الورطة فيكم العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحد أن يلقي بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن ألقى نفسه من سطح فانه كسرت رجله لا يعصى بالاصالة فاعدا وانما يعصى بكسر الرجل لا بترك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان ان أراد به أنه انما يعصى عنه مع النهي عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن ارتكاب منهى قد نهى عنه فان لم يكن نهى لم يكن عصيان فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضا ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فإنه يمنع شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان رجتم جانب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صدره صبي مخوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته أو وانقل قتل من حوله ولا ترجع فكيف السبيل قلنا يحتمل أن يقال امكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامتناع حتى قادر وأما ترك الحر كذا فلا يحتاج الى استئمال

(الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر وأبناءه (أو) هو (بما يوجب الاداء) ولم يرد به أن ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والالم يجب القضاء على نائم في الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الحنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبي زيد ونظر الاسلام وشيخ الاغة والحنبلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو) الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو غيره (كما هو الظاهر) من كلام الاغة فإنه أطلق الامام فخر الاسلام وشيخ الاغة القول فيه (لأن أكثر أن عدم اقتضاء صوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بالحب صوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضيا (كان) صوم الجمعة (أداء وسواء) لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم لو ادعوا) أي الحنفية (الانتظام) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال أحد من الناس في اطلبك بأصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في إيجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا به بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق (ولعل مقصودهم أن المطالبة بشيء تتضمن منالبة مثله عند فوته) لأن يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة أو التضمن (فإيجاب الاول) هو (إيجاب الثاني) الذي هو المثل وتحقيقه أنه لا شك أن إيجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذ لم يقع الفعل يبقى هذا الاشتغال والضرورة قاضية بأنه ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتغل علم الاصل كاف في تفريغ الذمة وطلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي مشغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل لتضمن الممازوم اللازم واقتضاء صوم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا التضمن والاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال يتخير إذا ترجح ويحتمل أن يقال لا حكم لله تعالى فيه فيفعل ما يشاء لأن الحكم لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه فبقى على ما كان قبل ورود الشرح ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف المحال فيقال **(مسئلة)** اختلافوا في المفتضى بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المفتضى به الاقدام أو الكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب عليه والمفتضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضاده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقتضى الكف فيكون فعلا وقد يقتضى أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فأنكر الأولين هذا وقالوا المنتهى بالنهي مثاب ولا يثاب الأعلى شيء وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا يتعلق به قدرة إذ القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الاعتماد بالقدرة وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء والصحيح أن الأمر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود وذلك تشتط فيه للنية وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما فإعاقب فاعلم ما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنهم ما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصد منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها **(مسئلة)** فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة لأن الخل ثم في المكلف لا في المكلف به فإن شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك في المجنون والبهيمة معدوم والمكره يفهم وفعله في حيز الامكان إذ يقدر على تحقيقه وتركه فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لأنه قادر عليه وإن كان فيه خوف الهلاك وإن كلف على وفق الأكره فهو أيضا ممكن بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم إذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فإذا أسلم نقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة أن ذلك محال لأنه لا يصح منه الافعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لأنه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه إذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية وإذا أكره على اراقة الخمر فيجب عليه

غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان بما يقتضى خلاف ذلك فأنه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا لما طوب التفرغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عادة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الاصل كما تشبه به الضرورة الغير المؤقتة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن ذلك وقتها وإما الشيطان فإنه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفسه تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل إما يستلزم العقوبة بالكيفية ولا يبقى على الذمة شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لا سبيل الى الاول والا لما وجب الجار والى الثالث فإن المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفسه الواجب وهي نزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقف من الشارع فإنه ربما نظن الشيطان متماثلين في الواقع لا تماثل كركعت العصر وقت الاجرار وأربع أخرى غيرهما في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل إلى نص فإن كان معرف التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل يسمى مثالا معقولا ولا يطلب له علة فيقاس عليها الامثال الاخر التي توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات المطلوبة بالندورات وإن كان معرف التماثل بين الشيطان والذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل لا يابى عنه يسمى مثالا غير معقول كالقدية للصوم في حق الشيخ الفاني وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (نعم معرفات القضاء بمثل معقول أو غير معجز) بل يجب (أن تكون غيره) أي غير معرف الاداء (نصا كان) هذا المعرف (أو قياسا) فالجاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل لمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال (فافهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لا أن الفرق بين القضاء بمثل معقول وغير معقول ليس في موضعه فإن الاداء كما كان مفرا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وأن طلب الأصل لم يتضمن طلب المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان لك أيضا أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلا وبان أيضا فساد

اراقة الحجر وهذا ظاهر ولكن فيه غور وذلك لان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الانبياء له ببايعت الامر والتكليف دون  
 بايعت الا كراهه فان اقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون مجيبا داعي الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا  
 الا كراهه بل كان يفعله لو اكرهه على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التخييف فليمتنه لهذه  
 الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به ان يكون شرطه حاصل حاله الامر بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط  
 ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز ان يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء  
 والمحدث بتدبير الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب اصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في  
 الوقوع اما الجواز العقلي فواضح اذ لا يمتنع ان يقول الشارع عني الاسلام على خمس وانتم مأمورون بجميعها وبما يتقدم  
 الاسلام من جملتها فيكون الايمان مأمورا به لنفسه ولا يكون شرط السائر العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجميع  
 وقال كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فاذا توضأ توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة  
 قلنا ينبغي ان يقال لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع  
 وينبغي ان لا يصح امره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فانه يشترط تقديمه ولا بالتكبير بل بهمزة التكبير أو لا ثم بالكاف ثانيا  
 وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي ان لا يتوجه الامر به الا بالخطوة الاولى ثم الثانية وأما الوقوع الشرعي  
 فنقول كان يجوز ان يخص خطاب الفروع بالمؤمنين كما يخص وجوب العبادات بالاحرار والمقيمين والاصحاء والظاهر ان  
 دون الخيض ولكن وردت الأدلة بمخاطبتهم وأدلتهم ثلاثة الاول قوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لئن لم نكن من المسلمين الآية  
 فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكر الله تعالى في معرض  
 التصديق لهم باجماع الامة وبه يخص التحذير اذ لو كان كذبا كان كقولهم عذبنا لا نأخذ بوقوعه وموجودون كيف وقد عطف  
 عليه قوله وكنا نكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالكذب لكن غلط باضافة ترك

ما توهم أن هذا مختص بنفس الوجوب المنفصل عن وجوب الأداء كما قررنا سابقا وهو فاسد بوجه آخر أيضا هو أن الصوم لا ينفك  
 وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور (وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه) أي ضم الخمس (أمران الصوم وكونه في  
 الخمس فاذا تجز عن الثاني) أي عن كونه في الخمس (بفواته بقي اقتضاؤه الصوم مطلقا) فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء  
 المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء ضم الخمس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص  
 الخمس فيقتضيه (ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيس) فالمطوب صوم مقيد بكونه في الخمس وأما مطلق الصوم الصالح  
 لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا) عن القيد  
 (بل فيه) فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخمس مطابقة تقرر بغاللة  
 والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق لثم ولا يرده عليه شيء وقد يقال ان المبني عليه أن الوقت هل  
 هو كمال للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير  
 الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستعمل بفوات المقيد لا يفوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه  
 في ضمن المقيد فقط وأما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكتملا ثم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المندوبات فلا يتم  
 بعدم مراعاته مع أنهم أجمعوا على التأخير فغير سديد فان المكمل نوعان نوع يكون واجبا كالنكاح ونحوه ونوع يكون مندوبا  
 ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكتملا بالنوع الاول والحاصل أن الوقت ليس شرطا لوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما  
 هو مكمل لتكميله لا يوجب لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصا وجبالا ثم وانما يجوز الاداء بعده لانه قد وجب التكميل  
 وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليه أنه لا يتم هذا الا بالاستعانة بما قلنا  
 سابقا وكذا لا يتم ما استدلل به على المطوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفوت بفواته الا بالاستعانة بما قلنا فانهم (في) قال (شرح  
 المختصر هذه المسئلة مبينة على أن المقيد هو المطلق والقيد أي مجموعهما (وهما تارة عددان وجودا في الخارج) فلا يلزم من  
 انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطوبا في الذمة (أو) هما (يتحدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغفل بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغفل بترك المباحات التي لم يخاطبوا بها فان قيل عوقبوا بالترك الصلاة لكن لاخراجهم أنفسهم بترك الإيمان عن العلم بترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا لم نترك من المصلين الثاني أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المخطورات وبين من اقتصر على الكفر لان كلهم ما استويا في اخراج النفس بالكفر عن العلم بترك المخطورات والتسوية بينهم ما خلا في الاجماع الثالث أن من ترك النظر الاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الإيمان لانه أخرجه نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان فان قيل لم نترك من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامته المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين أي المؤمنين لكن عرفهم عما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الأدليل ولا دلائل الخصم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعف له العذاب فلا ينعص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا يمكن جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معتمدهم اذ قالوا لا تنصروا العباد مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بان لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم عفي له عما سلف فالاسلام يجب ما قبله ولا يبعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكاة لا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من ايجابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا بعد في قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دل على عقاب الكافر المتعاطي للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاوباء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فاذا كرهناه أولى فان قيل فلم أوجبتم القضاء على المرتدون الكفار الاصل

المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوباً بالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا انداء من بعيد واحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والقيد متغيرين في الخارج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استتلالاً ولا أن يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً واثباتا في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متعينين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الامر الخاص بل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبطلقة فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد ولا يفوت شغل الذمة بمطلقة بل نقول الاتحاد انما يقتضي الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا الزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلفة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبة (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغيرهما ولا يصح فيما نحن فيه ان (القيد ههنا ظرف زمان) فلا يصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابهة في الاتحاد قال (واتحاده مقولة متي بالظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروف (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أي من مقولة متي (انتفاؤه) أي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة (اتفاقاً) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء لانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبإتباع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبنى على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً فتدبر وأنصف وقد يقال مقصوده أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو إما امر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به أو امران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فإلى الثاني هنالك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا لا يرد ما أورده المصنف لكن يرد عليه ما قدمناه ان على الشقين النزاع باق أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيسبق الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فليجاب القضاء ايجاباً آخر وأما على الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا القضاء واجب بأمر مجدد فيمتنع فيه موجب الدليل ولا حجة فيه إذ يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالأداء وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء وقد اعتذر الفقهاء بأن المسترد قد التزم بالاسلام والقضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف فإن ما ألزمه الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أو لم يلتزمه فإن كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلتزم بالعبادات وترك المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

(الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكم وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)

(الفصل الاول في الاسباب) اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسيما بعد انقطاع الوحى أظهر الله سبحانه خطابه خلقه بأمر يحسونه نصيبا لأسباب لا حكمه وجعلها وجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقضاء العلة الحسية معاولها ونعني بالاسباب ههنا أنما هي التي أضاف الأحكام اليها كقوله تعالى أقم الصلاة للولاء الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره فليدبر بان يسمى سببا أما ما لا يتكرر كالاسلام والنجاة فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة الى اضافتها الى سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الأدلة المنصوية وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحدا لم يجب الحج الأمرة واحدة والايمان معرفة فإذا حصلت دامت والأمر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فالحل الأموال والأبضاع وحرماتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وأما المقصود أن نصب الاسباب بالاحكام أيضا حكم من الشرع فله تعالى في الزاني حكم أن أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذم به هل يبق ويقع المقيد الآخر مبالذمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولزم معصية فقط تزول بفعل القضاء عما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقيم (ونوقض مختارا الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا صام و لم يعتكفه حيث يجب قضاءه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجب النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص وروده على القائل بالتحديد السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن إذا الصوم رمضان المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التقويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد فن أن جاء (والجواب أن نذرا الاعتكاف كان موجبا له) أي للصوم (لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد واجاب المشروط موجب لا يجب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما منع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فما زال) المانع وبقي النذر موجبا لا اعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهور أثره) وقد وقع في تقرير الامام نفي الاسلام نوع اطلاق وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ارادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا انسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان داخل في النذر لكان حاصله نذرا لا اعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وان قيل النذر بغير المشروع صحيح كافي صوم العبد قلت هنالك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالإيالي في حق الصيامات كلها وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فإنه نذر بمعصية أو أمر مستحيل وعلى الاول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لأن النذر لم يوجب الاعلى هذا النحو والجواب عنهم أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بخلافه وصح شرطه في الاعتكاف كيف وحينئذ يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط لكونه مقدمه فالنذر يقضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فن هذا الوجه صار الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا لجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك اوردناه في هذا القطب ولذلك يجوز تعديله ونقول نصب الزنا علة للرجم والسرقة علة للقطع كذلك اكدوا كذا فاللواط في معناه فيمنصب أيضا سببا والنيابش في معنى السارق وسأني تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الجبل الذي به ينزح الماء من البئر وحده ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالجبل ولكن لابد من الجبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو اقربها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المرتدى فيه صاحب سبب والمرضى صاحب علة فان الهالك بالتردية لكن عند وجود البئر فيحصل الهلاك عنده لانه يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبهه ما لا يحصل الحكم الابه الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليسين دون الخنث فاليسين هو السبب وملاك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لابد منهم في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقالون هذا بالحمل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشاها ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السبب بالحجة والبطان والفساد) اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى وإطلاقه في العبادات مختلف فيه فالعجم عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى ان صلاة من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجبا ثم لما أضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره يصير ايجابا على خلاف مقتضى النذر وأيضا لم يكن الصوم الاخر من ضرورات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا الصوم الشهر فيه فاذا صام لم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجه النذر ولا يوجب بالشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء وزوال سبب الوجوب واذا وجب فاما وجب ليقرن الاعتكاف بالاداء فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصله الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر رأي الثاني في الاداء مانع فلم يرفع القضاء لارتفاعه هذا ما عندى فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وأشار الى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان) آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذ اختلف) الذي هو القضاء (في حكم الاصل) الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في اختلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والامر بتفويت الواجب وان جعل مطابق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الاخر والجواب وبالله التوفيق أنا لا نقول شرطه الصوم المقصود وانما نقول شرطه الصوم والنذر بالشرط يتغنى النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا انه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه واجبا غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فحسب لكن مقارنا لصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقى على ذمته اعتكاف مقارن له هذا الصيام بايجاب النذر كما كان فيمنع لا يحتاج الى ايجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقى الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنته صوما فأوجب النذر صوما آخر مقارنا له والاعاد المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندى

القضاء فوجوبه بأمر محدد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنهم غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته  
بانتفاذ غير يق فصلاته صحيحة عند المتكلمين فاسدة عند الفقهاء وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها إذا المعنى متفق  
عليه وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه يقال أنه صحيح وإن تخلف عنه مقصوده  
يقال أنه بطل فالباطل هو الذي لا يثمر لأن السبب طأوب لثمرته والصحيح هو الذي أثمر والفاسد هو الذي أضاف الباطل في اصطلاح  
أصحاب الشافعي رضي الله عنه فالعقد ما صحيح وأما باطل وكل باطل فاسد وأبو حنيفة أثبت قسما آخر في العقود بين الباطل  
والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منعقد لأفاده الحكم لكن المعنى بنفسه أنه غير مشروع بوصفه والمعنى  
بأنه فاسد أنه مشروع بأصله كعقد الربا فإنه مشروع من حيث أنه بيع ومنوع من حيث أنه يستعمل على زيادة في العوض  
فأفتنى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعا وبين المشرع بأصله ووصفه جميعا فلو صح له هذا القسم لم يناقش في  
التعبير عنه بالفاسد ولكنه ينزع فيه إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة) اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء وإن أدى بعد خروج  
وقته المضيق أو الموسع المقدر سمي قضاء وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانية في الوقت سمي إعادة فالاعادة اسم لمثل  
ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع  
أنه يتخير قبل الفعل فلو أخر عصى بالثأخير فلو أخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبة  
الظن وهذا غير مرضي عندنا فإنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالوعلم أنه يعيش فينبغي أن ينوى الأداء أعني  
الريض إذا أخر إلى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى الثاني أن الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلو أخر  
ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وإنما أوجبنا  
البداية بقربة الحاجة ولا فالأداء في جميع الاوقات موافق لوجوب الأمر وامثال له وكذلك من لزما قضاء صلاة على الفور فأخر

ولقد قول المتأخرين في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشيء يرفع به قلق القلوب ومأنبه عليه عسى الله أن يهدي به الطالبين  
(مسئلة \* مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقا أي سببا) كان  
(أو شرطيا شرعا كالوضوء أو عقلا كترك الضد أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب  
فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لا وجوب) لشيء من المقدمات  
(مطلقا لأن التكليف به) أي بالواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدي إلى التكليف  
بالحال) إذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال لا يقال المحال ليس إلا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا  
لأن الواجب مطلقا فإن الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لا تأقول التكليف بالواجب أماما مقارن بالمقدمة فهو المدعى  
أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها حينئذ التكليف بتكليف بما يتناول المحال فالمحال مكاف ولو تجزؤه هذا ظاهر جردا فلا  
تغفل (الآتري تحصيل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالإجماع) أي قد أجمع على وجوب  
أسباب الواجب وحرمه أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن هذه المقدمة تبعت بالإجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل  
آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بالواجب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لأن سلم لزوم  
التكليف بالمحال وإنما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا في نفس الأمر وهو غير لازم إذ (يتجوز  
أن يكون وجوبه للغير) أي لا يوجب الواجب (كالإيمان) فإنه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (ففيه  
أن الكلام) كان (بالنظر إليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب متناولا له حال  
عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفا بالمحال (فإن قلت) كيف تجوز المقدمة وهي غير مأمورة إذ (لا يلزم  
الأمر صريحا قلت لا نزاع في ذلك بل المراد) من وجوب المقدمة (أنه) أي الأمر بالواجب (يستتبعه) أي الأمر  
بالمقدمة فهو واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بأمره (وهو معنى قولهم إيجاب المشروط إيجاب الشرط ولهم هذا لا يلزم  
الامعصية واحدة) إذا ترك الواجب مع المقدمات (بالنظر إلى الواجب الأصل) بالذات (لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب

فلا نقول انه قضاء القضاء ولذلك نقول بغيره وجوب القضاء الى امر مجرد ومجرد الامر بالاداء كاف في دوام الزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر مجرد فاذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بمعين وقت شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه اذا الاداء والاداء أربعة أحوال الاولى أن يكون واجباً فاذا تركه المكلف عمداً أو سهواً وجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند سهوه وعلى سبيل العقوبة لا تيان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا أصابت بعد الظهر فتسميته قضاء مجازاً محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من الإيجاب الاداء حتى فاتت الفوات الإيجاب سمي قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الإجماع إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيمض كالحدث فانزاله يمكن فان قيل فلم تؤمر قضاء رمضان قلنا ان عنت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيمض من وجوبه فهو كذلك وإن عنت أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيمض فهو خطأ ومحال فان قيل فلينبه البالغ القضاء لمساكات الإجماع في حالة الصغر فليشأوا أمر بذلك لنوام ولكن لم يجعل فوات الإيجاب بالصبا سبب الإيجاب فرض مبتدأ بعد البأوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتراك وقد اشتهر ذلك في الحيمض دون الصبا واعلم سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد الإيجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر إذا لم يجب عليهم الكتم ما ان صاماً وقع عن الفرض فهذا محتمل أن يقال انه مجاز أيضاً اذا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذ لو فعله في الوقت أصبح منه فاذا أدخل بالفعل مع صحته لو فعله فهو وشبهه بن وجب عليه وتركه سهواً أو عمداً أو نقول قال الله تعالى فعدة من أيام أخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب أحدهما لا بعينه إلا أن هذا البديل لا يمكن إلا بعد فوات الاول والاو سابق بالزمان فسمى قضاء له علاقة بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة إذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لأنه تخير بين التقديم والتأخير كالمسافر والمريض والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا بل انما أنكر الوجوب صريحاً بالنزاع لفظي وان أنكر واحد المعنى فقد ظهر فساد القائلين بعدم الوجوب طلقاً (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الواجب له) لان الإيجاب بدون التعقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيراً ما أمر بشئ ونعقل عن المقدمات (قلنا) الزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحاً) وبالذات وليست المقدمة مأمورة بالاجمورية الاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعقل الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحاً بل لا لزوم هناك أيضاً لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وسائر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر ان اندفاع ما استدلو به من لزوم المعصية بترك المقدمة وبالزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة أو جبت غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع بصحة مثالاً بحسب العادة وقالوا الوضوء لزم قول الكعبى من انتفاء المباح وسيجيء (فرع) اذا اشتهت المنكوحه بالاجنبية) اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احدهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجية بعينه اوقدمات الوكيل (حرمت) المنكوحه (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهم) جميعاً لا استباحة ومن ههنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطباً لزوجه (احداً) فاطلاقاً حرمت لان الاجنبية (عن المطلقة) (بقينا) فيه) أى في الاجتناب عنهم كذا في كتب الشافعية وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهم بل في المبهمة وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان أن يطأ أيتهما شاء بدلاً لكن وطء احدهما يكون بياناً للمعين الطلاق في الأخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجباً حتى يكون الكف عنهم ما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقاً ثانياً نسي المطلقة ينبغي أن نحرما الا من صور اشتباه المنكوحه بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (والغاية داخله في الغيا) وان

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب وليكن الزخصة في تأخير

فهو وشبهه الخ اه فتأمل محججه

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولم يرد في خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواه بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لم يمتد فإخراجه عن مظنة أدائه في حق العموم يومهم كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما إلا بما لا يكفان قلنا هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهما وحط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهما ما لا يسأل بقية النهار تشبها بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلم يأمره إلا بأيام أخر وهو فاسد لأن سياق الكلام يفهمنا ضار الأضطرار ومعناه من كان منكم مريضا أو على سفر فافطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه يعني فضرب فانفجرت ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان مجعلا للواجب كن قدّم الزكاة على الحول وهو فاسد لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجعّل بل هو مؤدّى في وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالسافر أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فيعصى بترك الأكل فيشبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل أن يقال لا يعتد لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل أن يقال إنما عصى بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى إتلافه حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغضب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تأكل نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث أنه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم التجرأة عنهم عنه ترك إجابة الدعوة إلى أكل القرابين والضحايا وهي ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما ما جاد هذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا يعتد صومه قسمية تداركه قضاء مجاز محض كما في حق الحائض والافق هو كالسافر

كانت مقدمة (لعل وجود المغيا) فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمات المغيا (فرع آخر) قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لأن من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والدخول في الأخرى فرض فكذا الخروج عن الأولى ولا يفقه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الأعرابي فإذا فعلت ذلك فقد عت صلاتك أن شئت قهر وإه الامام محمد على أنه لو سلم فالخروج إذا من متمات الصلاة الأخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضية انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما إذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التمهيد قبل السلام بالجمعة فيما إذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الأعي سورتها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداده فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون قربة فكيف يكون فرضا فالاشبه ما قال انه ليس بفرض والله أعلم بالصواب (مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده) المغنوت (وقيل) الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده (وقيل) الامر بالشيء (نفس الشيء) عن ضده فتم من عم في أمر الوجوب والندب جعلهما من باب الغند تحريمًا وتنزيها فالندب إلى الشيء نفس كراهة الغند (وما من من خصص) الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد المنسوب مكروها (وقيل ليس) الأمر (نهيًا) عن الضد (ولا يتضمن عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالختار أنه متضمن للأمر بالندب وقيل نفس الأمر به سواء كان تحريما أو تنزيها وقيل إذا كان تحريما فقط وقيل يقتضي كون الضد معنى سنة (الآن الأمر) بالشيء (نهي عن جميع الأضداد) لأن كل واحد منهما مغنوت للواجب المأمور به (بخلاف النهي) فإنه أمر بأحد أضداده (تحيرا) وقيل ليس النهي أمر بالندب ولا متضمن لعقلا كما في الأمر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الأمر بصد ولا نفسه بخلاف الأمر (إنسان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والأفان جازا لالتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن قصد المأكل كد قال الله تعالى فنسي ولم يحمله عزم أي قصدًا بالغًا وسمي بعض الرسل أولى العزم لما كيد قصد دهم في طلب الحق والعزيمة في لسان جملة الشرع عبارة عن الزم العباد بالاحباب الله تعالى والرخصة في لسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعير إذا تراجع وسهل الشراء وفي الشرع عبارة عما وسع للكف في فعله لغذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما لم يوجهه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازًا فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذلك إباحة شرب الخمر وتلاف مال الغير بسبب الإكراه والخمصة والغصص بلقمة لا يسميها إلا النجراتي معه وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنان الأصم والأغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا الماء واجب على غيرنا فإذا قبلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة تجوز إذا كان الإيجاب على غيرنا ليس تضييقًا حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التصديق ويرد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة وبعضها أقرب إلى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وأخرج عن العموم لغذر وعسر أما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكروه على الكفر والشرب فإنه قادر على التمسك ثم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو به عنه بأكثر من ثمن المشل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقبة وذلك ليس برخصة بل أوجب الرقبة في حالة الإطعام في حالة فلا نقول السبب قائم عند فقد الرقبة بل الظاهر سبب الوجوب العتق في حالة الوجوب الإطعام في حالة فإن قيل إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعًا عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلًا بالله تعالى أو كذبًا عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والارتفع الوجوب وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقيق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمة تبعية الوجوب وخطابه وهو المراد من التفهم كما أن جعل المأزوم هو بعينه جعل الألام ولا يحتاج إلى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة بجعل المأزوم لا بجعل جديدها) تكن كذلك (لزم إمكان الانسكال) أي كأن جعل المأزوم هو جعل الألام كذلك الإيجاب المأزوم هو بعينه الإيجاب الألام (وبعنه يقال في النهي) يعني أن الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخييرا (وفيه شيء) لأن كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فإن عدمه ربما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الإيجاب (فالخطاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (واتفاوت بالأصالة والتبعية) فبالأصالة الواجب والتبعية للكف عن الضد (كما في إيجاب المقدمة) فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب إلى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائل التضمن أو العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند الثماليين بالذات وأصالة إلى الواجب والكف عن الضد أو عند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا أنه لا يلزم من تعلق الخطاب بالمأزوم تعلقه بالألام بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى وحيث نشد النزاع لا طائل تحته (ومن ههنا قيل يقتضى) الأمر بالشئ (كرأه ضده) فإن خطاب الضم أنزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينهما في الإطلاق ليعلم أنه ذكر الامام نضر الإسلام ولا ثلاثة مذاهب في ضد المأزوم والمنهى عنه الأول أنه لا حكم للأمر والنهي في الضد أصلا الثاني وقد نسبته إلى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره تحريم ضد المأزوم به ووجوب ضد المنهى عنه إن كان واحدا الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالخوف فكل تحرير اندفع بالعدو والخوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير  
 العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطاً من شرط ما الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك كل الميتة  
 والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه فكيف  
 يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف فرق بين البعض والبعض قلنا أما تسميته رخصة وان كانت واجبة فن حيث ان فيه  
 فسيحة اذ لم يكلف اهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالجر وأسقط عنه العقاب فن حيث اسقط العقاب عن فعله هو  
 فسيحة ورخصة ومن حيث اجاب العقاب على تركه هو عزيمته وأما سبب الفرق فأمر مصلحية رآها المجتهدون وقد اختلفوا  
 فيها فهم لم يجوزوا الاستسلام للصائل ومنهم من جوزوا قتل غير محظور كقتله وانما جوزوا له ان يسقط حق نفسه  
 اذا قابله مثله وليس له ان يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة ونحوه فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والخوف في حالة تادرة  
 ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نهيه صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام  
 عن بيع ما ليس عنده بوجوب تحريره وحاجة المفسد اقتضت الرخصة في السلم ولا شئ في أن تزويج الأبقية يصح ولا يسمى ذلك  
 رخصة فاذا قيل يبيع الأبقية فهو فسيحة لكن قيل النكاح عقد آخر فارق بشرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال  
 السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا وافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر فيشبه أن يكون هذا مجازاً لقول  
 الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا احد الرخص انه  
 الذي أبيع مع كونه حراماً وهذا متناقض فان الذي أبيع لا يكون حراماً وحذق بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراماً وهو مثل  
 الاول لان الترخيص باحة أيضاً وقد نبهوا هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينه فهو حرام فبالا كراه رخص له فيها هو قبيح  
 في نفسه وعن هذا الوأصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثاباً وزعموا أن المكروه على الافطار لولم يفطر يناب لان الافطار قبيح والصوم  
 قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضاً لو استسلم قالوا يناب والمكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم  
 ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق ببعض الاصول والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض لا وجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهى عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين  
 واحتج الفريق الثالث بأن الامر على ما قال الحصص الا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة  
 لا يساوي المقصود بنفسه وأما الذي اخبرناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمراً ضرورياً يمينناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء  
 ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شبيهاً بما ذكرنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل أن  
 التحريم لما لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروهاً كالامر بالقيام ليس ينهى عن  
 القعود قصداً احتج اذا قدم ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس المحيط كان من السنة ليس  
 الا زوايا الرداء الى آخر ما ذكر من التقريرات كما هو دأبه الشريف وقد تحسيرا العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحمله بعضهم على  
 ما أشار اليه المصنف وحاصله أن ما يفوته خطاب الضم وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة  
 ومن هذا الوجه سمناه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله وأما اذا لم يفوته كان مكروهاً  
 الآن يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كأراد سابقاً ثم  
 أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (اطلاق المكروه على الممتنع) أي الحرام وهو بعيد جداً وجهه آخرون  
 على أن مقصوده وجه الله اثبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه أنا أثبتنا لكل من الامر والنهي أدنى درجة  
 وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميناه اقتضاءً باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته أن الضد اذا غير مقصود  
 بالحكم بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات فاذا لم يفوته لم يكن حراماً بل مكروهاً وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر  
 هذا المذهب في الخلافية مناسباً ثم ان ما ادعاه وجه الله بقوله فاذا لم يفوته كان مكروهاً غير مفهوم لهذا العبد الى الآن فانه  
 اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا يحكم الضدية وأما القعود فانه لا يفسد لان القيام ليس  
 فرضاً دائماً في الصلاة وأما الكراهة فلان تخطئ غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها الا انه ضد لثاني وأما ليس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الاول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن في منبر الحكم وهو الدليل  
 (القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفي الاصل فاما قول  
 الصحابي وشريعة من قبلنا فمختلف فيه)

(الاصل الاول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى) واعلم أنا اذا حققنا النظر بان أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ  
 قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده  
 والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند  
 انتهاء السمع فسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تحوز على ما يأتي تحقيقه إلا أنا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقا فلا يظهر  
 الا بقول الرسول عليه السلام لا نالنا مع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالحكم يظهر لنا بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم  
 فاذن ان اعتبرنا المظهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط اذا اجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب الملزم  
 فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجد النظر وجعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق  
 فلنبدأ بالكتاب والنظر في حقيقة ثم في حده الميزة عما ليس بكتاب ثم في الفاظه ثم في أحكامه  
 (النظر الاول في حقيقة) ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد  
 يطلق على الالفاظ الدالة على ما في النفس تقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في  
 النفس كاقيل

ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون في أنفسهم لا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأسر وأقوالكم أو أجهروا به فلا سميل الى انكار كون  
 هذا الاسم مشتركا وقد قال قوم وضع في الأصل للعبارة وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك  
 وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبيه وهي معان تختلف بحسبها الارادات والعلوم وهي متعلقة بتعلقاتها

الحرم الازار فانه لما نهى عن لبس المخيط وقد كان الستور فسادا عما تعين لبس الازار والرداء لانه ضد اللبس المخيط غير مفقوت  
 هكذا الكلام في باقي الفروع لا تطول الكلام بذلك (ان قلت قال امر بشئ نهى عن ضده ضدينا) فكل من الاضداد  
 منهي عنه (واللهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الا تحريجا فهذا الضد) الآخر (منهي عنه عينا ما موبه تحييرا)  
 فاجتمع الوجوب والحرم في شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كما أنه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا  
 الامتناع بالنظر الى شئ آخر) كذلك المأمور به والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافي الحرم بالنظر الى شئ آخر فلا استحالة في  
 الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفقوت له وليس الاجتناب عنه مطلوب بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهي انما  
 يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه فضاء هذا الضد انما يكون مطلوب ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل  
 الواجب فان كان ضد الضد الواجب أيضا لا يكون واجبا مطوبا بالاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا  
 الوجه لم يكن مطوبا بل بوجه يقارنه أداء الواجب لم يكن معسدا بل أولى كما لا يخفى على المتأمل (لا يقال يلزم على الاول) هو  
 تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (بحرمة الصلاة من حيث  
 انها ضد الخلق) اذا اركان الصلاة لا تجامع الاركان الخبيثة (وبالعكس) أي حرمة الخبيث من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم  
 (على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تحييرا) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر  
 (كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذا ايلاجان لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (لانا نقول في  
 الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما) بل في هذه الاحباب  
 ولاشاعة في الالتزام فاداء الصلاة بنحو يكون الخبيثا ممتروا وكاحرام البتة (فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل  
 ان الشرط في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقا) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد ان يجوز تركه والامع

لذا تمها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العالوم والارادات وليس جنساً برأسه وانبات ذلك على المتكلم  
 لا على الاصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع  
 وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه منقال ذرة في السموات ولا في الارض وفهم ذلك عامض وتفهمه  
 على المتكلم لا على الاصولي وأما كلام النفس في حقنا فهو يتعدد كما تتعدد العالوم ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر  
 وهو أن أحدنا من المخلوقين لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا بلفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء  
 من عباده عالماً ضرورياً بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخاطبهم السمع أيضاً بكلامه من غير توسط صوت وحرف  
 ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقاً وهو خاصية موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وسائر الانبياء  
 وأما من سمعه من غيره مملوكاً كان أو نبياً كان تسميته سامعاً كلام الله تعالى كسميتنا من سمع شعراً مثني من غيره بأنه سمع شعراً  
 المثني وذلك أيضاً جائز ولا حله قال الله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحد الكتاب ما نقل اليانين دفتي المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ونعني  
 بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لان الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمروا بالتجريد  
 كيلا يخلط بالقرآن غيره ونقل الينام تواتراً فعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس  
 منه اذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه فان قيل هلا  
 حددتوه بالمحجر قلنا لان كونه محجراً يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة اذ يتصور  
 الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآي ليس محجراً وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا ليجعل  
 العلم به لان الحكم بما لا يعلم جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظننتم كذا فقد  
 حرمت عليكم فعلاً أو حلالاً لكم فيكون التحريم معلوماً عند ظننا ويكون ظننا علامة بتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن  
 الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده أو تضاده فيه فان  
 الحرمة على حسب الوجوب (لكن يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العمر) كله فانه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد  
 أجمع على أن العمر كله وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضاً أن لا يكون تمام وقته المتدبر وقتاً له (الأن يقال) في الجواب (ذلك)  
 أي العمر كله (وقته نظراً اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداء الحج في كل وقت صحيحاً ولا تبقى المؤاخذه وانما جاء الحرمة في  
 بعض الاحيان نظراً الى ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) للحرمة (الدليل أصلي) موجباً له (أخرج  
 المحلل عن قبول التخيير تبعاً) فان الحكم ليس شأنه أن يأمر بشيء لئلا من عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا  
 مطلقاً ولو بالواطئة مطلقاً بابل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الواطئة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التناهي بين الوجوب التسبيح  
 تخميراً والحرمة الذاتية فتدبر (ولاحظ سائر المذاهب وجوه ضعفه مذكورة في المبسوطات مع ما عليها افاضنا) (الاجماع)  
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائمين بالعينية قال القاضى منهم أو لا ولم يكن الأمر بشيء هو النهي عن الضد فهم ما ما مشلان  
 أو ضدان أو خلافان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة ذلك استعماله في الأمر بشيء والنهي عن ضده وبالعكس  
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالنهي مع ضده النهي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الأمر بالنهي مع الأمر بضده هذا  
 خلف قلنا خلافان ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضده النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الأمر والنهي عن الضد فلا يصح  
 الانفكاك نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضى عنهما الى التضمن وثاناً ان السكون ترك الحركة فالأمر بالسكون  
 طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة قلنا الاضداد التي هي سلب المأمورات مسلم أنه عين تركها لكم اخرجت عن  
 النزاع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضد مأثور به تركه فمستوعب كيف وليس الاكل نفس ترك الصلاة نعم ترك  
 الضد من لوازم وجود المأمور به فالأمر به مأثور النهي عن الضد وطن المخصص العينية أو التضمن بالأمر ما أن النهي  
 لا يقتضي الانفي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه بل هو ان انتفاء الضد جعل بانتفاء مقتضى لا لوجود المانع وقد مر أنه وارد

**مسئلتان** (مسئلة) التسابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام مستتابعات  
 لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتعمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبها فلهذا اعتقد التسابع حلا  
 لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر وقال أبو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرأنا فلا أقل من كونه خبرا والعمل يجب  
 بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطع لانه وجب على رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الامة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يجعله من القرآن  
 احتمل أن يكون ذلك مذهبا له لا دليل قد دله عليه واحتمل أن يكون خبرا وما ترددين أن يكون خبرا أولا لا يكون فلا يجوز العمل به  
 وانما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماحه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) البسملة آية من القرآن لكنه هل  
 هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنه في أول كل سورة آية  
 برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من جعل تردد قول  
 الشافعي على أنه أهل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي يصرح أنهم حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من  
 القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مظنونا فكيف  
 يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا الجواز اجاب التسابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ولجاز للروافض أن يقولوا قد ثبتت  
 امامة علي رضي الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب وانما طر يقنا في الرد عليهم أنا نقول نزل القرآن  
 معجزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام بظاهره مع قوم يقوم الحجة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم  
 التطابق على الاختفاء ولا مناجاة لاحد به حتى لا يتحدث أحد بالانكار فكأنوا يسالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يضاهون  
 في الحروف ويمنعون من كتابة أسامي السور مع القرآن ومن التعاسير والنقط كيلا يحتلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاختفاء  
 فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخط من جعل البسملة من القرآن الا في  
 سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بيا قاطعا للشك والاحتمال الا انه  
 واما لزوم وجوب المحرمات وقدم الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجي وان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب  
 أحد الأمرين الأخيرين اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم أن يكون كل مباح مكرها وسيجي ان شاء الله تعالى ما ينكشف به  
 حاله المنكرون للعينة والتضمن قالوا لو كان الأمر بشي هو بعينه النهي عن الضد أو ما زومه وبالعكس لزم من الأمر بشي  
 والنهي عن شي تعقل الاضداد والتالي باطل بالنسبة أما الملازمة فلا نه لا يعقل أمر ولا نه من غير تعقل متعلقهما قلنا لزم  
 التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهى صريحا ولا زما بين التكليف صريح وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك فان النهي  
 عن الضد لازم للأمر لزوما غيرين وان ادعى أنه بين بالمعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق  
 الضد فضروري لان الأمر لا يكون الا حال انعدام المأمور به والالزام طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا باستعمال الضد فالزم تعقل  
 الضد المطلق والحاصل أن تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية  
 فلازم ضروري ومتحقق ههنا فلا يرد أنه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد قد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في أن الاضداد الجزئية  
 منهي عنها أم لا كافي التحري ولا يرد أيضا أنه سلم أولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وآخر أثبت تعقل ضدا كافي التحري أيضا  
 واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الأمر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم  
 تعقل الضد وهذا غير واف فان للجب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاستعمال بضد وهذا القدر  
 يتم المطلوب فالأخرى في الاعتراض عليه بان الأمر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال ألا ترى أن المطيع مأمور من الله  
 تعالى وعمله محيط بكل شي وكذا لا يلزم الانتفاء حال الأمر فان المؤمن مأمور بالايان في الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير  
 حاصل من غير صنع المأمور ويمكن انتفاؤه بعيشة وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانيا بان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن  
 المستدل نفاه بل نفى تعقل الضد منها أو مطلقا فان مقصوده لو كان الأمر بنفس النهي عن الضد أو ما زومه وبالعكس لزم تعقل  
 الاضداد في الأمر منه وفي النهي مأمورة اذا الأمر والنهي بشي لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب  
 ما ذكرنا ولقد وقع ههنا ع من الاطناب وبعد بق خبايا وعليه التكلان

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان نفيها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فصاحبه مخطئ وليس بكافر واعترف بان البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستعمل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأنكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه إلى البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعشير فبالله لم يحسموا باناً ببدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضي الله عنه كتابة البسملة لاسيما واسم السور يكتب بخط آخر متميز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز عنه فتحصيل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أنا نقول لوجه لقطع القاضي بخطئة الشافعي رحمه الله لان الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من ألحق الغنوت أو التثنية أو التثنية والتعود بالقرآن فقد كفر فن ألحق البسملة لم لا يكفر ولا سببه إلا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كافي التعوذ والتشهد فان قيل ما ليس من القرآن لا حصر له حتى ينفي انما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن فلنا هذا صحيح لم تكتب البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وذلك يوهم قطعاً أنه من القرآن ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهوماً ولا جواز السكوت عن نفسه مع توهم الحاقه فاذا القاضي رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به ونحن نقول لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ولنفاه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن ألا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتماداً على قرائن الاحوال اذ كان على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يذكر مع كل كلمة وآية أنهم من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخ بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهى عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني الجواز أصلاً بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبق وعند الشافعية يبق واختاره المصنف وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بقى الجواز) بالنص المنسوخ (خلافاً للغزالي) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في أنه لا يبق بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب يتضمن الجواز) فانه جواز مع الحرج في الترك (والناسخ لا ينافيه) فانه ليس بصيغة النهي بالفرض (فيبقى على ما كان) من الجواز وانقضى الحرج في الترك اعلم أن الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا بطلب الفعل حتماً لا غير فبعد طريان النسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذا ما كان دليلاً لم يبق في اليد فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق (قيس) الجواز جنس الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج على الترك كالجسم النامي يرتفع نموّه) الذي هو الفصل (فيبقى جماداً) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر ظاهر فانه انما يرتفع التقويم بفصل فلا بد من علة أخرى للتقوم بالفصل الآخر والنص المنسوخ اذا لم يكن دالاً على هذا التقويم فلا بد من دليل آخر عليه ان كان ثبت به والا لا كما اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على المصنف وربما يقال ان المركب الخارج عن الذي فيه أجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه عن فصله في الخارج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان مركباً من المركبات الذهنية اذ لا يقل له أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطلق مبادئه اياه وكان موضع اشتباه أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم أن الجائر كما يطلق

بل كان جلوسه له وقرائن أحواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعاً ثم لما كانت البسملة أمر بها في أول كل أمر ذي بال  
ووجد ذلك في أوائل السور ظن قوم أنه كتب على سبيل التبرك وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق  
الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة فقطع بانها آية ولم يشكر عليه كما يشكر على من  
ألحق التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به وحدث الوهم بعده فإن قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت  
البسملة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد قلنا يجوز للقاضي رحمه الله الخلاف في عدد  
الآيات ومقاديرها وأقرب أن ذلك منوط باجتهاد القراء وأنه لم يبين بياناً شافياً قاطعاً للشك والبسملة من القرآن في سورة التمل فهي  
مقطوع بكونها من القرآن وانما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة أو مراراً كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم  
بالاجتهاد لانه نظري تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والدليل على إمكان الوقوع وأن  
الاجتهاد قد تطرق إليه أن الثاني لم يكفر الملق والمحقق لم يكفر الثاني بخلاف القنوت والتشهد فصارت البسملة نظرية وكتبت بخط  
القرآن مع القرآن مع صلاحية الصحابة وتشدهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالتقاطع في أنها من القرآن فإن قيل  
فالمسئلة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معصومة بالتواتر علماً ضرورياً فهي قطعية أو ظنية قلنا الانصاف أنهم ليست  
قطعية بل هي اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان الصحابة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي  
الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالخلاف بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول  
صلى الله عليه وسلم قال البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها القيل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى  
الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا  
شاكين في مسئلة البسملة قاطعين في مسئلة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا في كتبهم مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع  
سكوته عن التصريح بنفي كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالتقاطع في كونها من القرآن فدل  
أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه وأنه

على المباح) المبين الواجب والمنسوب كذلك (يطلق على ما لا يمتنع شرعاً) هذه العبارة تحتمل مجملين الأول ما حكم الشارع  
بعدم امتناعه والخروج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمنسوب وهو الذي يدعى الشافعية بقائه بعد انتساخ الوجوب الثاني  
أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب إلى قيام دليل آخر على الجواز والاجواز  
(و) يطلق (على ما ليس بمتنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً) أي قام  
دليل شرعي أو عقلي على الاستواء وهو أعم من المباح فإن فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الخرج في الفعل  
(و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً أو شرعاً كسوء الحمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع  
الوجوب والحرمة) بأن يكون نوع منه واجباً ونوع آخر حراماً (كالسجود لله) (الشمس) فانهم منوعان لطلق  
السجود والواحد بالجنس مع وجوب الأول وحرمة الثاني (ومنع بعض المعتزلة) هذا الاجتماع (مكافئة) لا ينبت إليه  
(وصرفهم) السجود (إلى قصد التعظيم) بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً إنما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم  
الشمس (لا يجدي) في هذا المقام فإن التعظيم واحد جنس واحد نوعه هو تعظيم الله تعالى واجب والآخر هو تعظيم  
الشمس حرام (انما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بأن يكون شخص منه واجباً وحراماً فهذا  
وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحسناً في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة لأن التكليف بالنوع  
والشخص انما يوجد بعد البيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة إلا لأنه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا  
أولى من المشهور لانه لا تكليف إلا بالنوع تحقيقاً لأن الشخص بعد الوجود ولأن النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة  
باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعبير أولى وأحسن وحاصل الوجه  
الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الأيمان بغير ضماو حرمة عن وجوب الكفر عن جميع الأفراد فيلزم اجتماع  
المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما إلا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لأن وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبني على كونها قرأنا أو كونها قرأنا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المحتدات والافهوجهل أي ليس بعلم فليكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود قلنا وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة وكونها قرأنا متواتراً معلوماً والمشكل فيه أنها قرأنا مرة في سورة البقرة أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وههنا صحت أخبار في وجوب البسملة وضح بالتواتر أنها من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المسائلين ظاهر

(النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل) مسئلة \* ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كلياً في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن منزوع عن ذلك ولعله الذي أراد من أنكر اشتغال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تحوز به عن موضوعه وذلك لا يتكرر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كنافها والغير وقوله جدارا يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبيع وصوات فاصوات كيف تهدم أوجاء أحد منكم من الغائط الله نور السموات والأرض يؤذن الله وهو يرسل رسوله فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستعز بهم ويكرهون ويكره الله كلاً وقد واثار الحرب أطفالها الله أحاط بهم سرادقها وذلك ما لا يخصى وكل ذلك مجاز كلياً (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبقر فارسية وقوله وفا كهة وأبا قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجمية (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكاة وقد تكلف القاضي الحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعمالها أهل لغة أخرى فيكون أصلها غير سبأ وانما غير ها غيرهم تغييرا كما غير العبرانيون فقالوا لا اله الا هو وللناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستنداً بقوله تعالى إسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا إسان عربي مبين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولوجعلناه قرآناً أعجمياً

وحرمة عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولوأريد بتحريره لزوم الكف عن جميع أفراد فهو تحرير لهذه الحقيقة المطلوبة بالكف فهو نوع بهذه الجهة كما أنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار أعبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبرت حقيقة مبهمه وأوجب باعتبار تخصصاتها المهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الايمان بها باثبات واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التحصيل منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الايمان بها بنفسها لا بخصوص تحصيلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه ولا شأن أن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن إيجاب شيء في ضمن بعض أنواعه ونحوه في ضمن بعض آخر جائز خلافاً لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وانما الكلام في وجوب شيء وحرمة شيء بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنساً أو نوعاً (فاما أن تحذف فيه الجهة حقيقة أو حكماً كما إذا تساوى بذلك) الاجتماع (مستحيل) فإنه يلزم الايمان به وعدم الايمان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد لانه يرتفع هناك الحكم المؤبد بالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال (بل تكليفه محال) لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاتاً وجهة فيكون واجبا حراماً وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة أصلاً وأما اذا كان تعدد جهات متساوية ففعل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع لثنايين نعم لا يمكن الامتنال حينئذ فالتكليف تكليف بالتحال لا تكليف محال فتدبر (أو تعدد) الجهة حقيقة وحكم بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (كالصلاة في الدار المعصوبة فعند الجمهور) من الخنية والشافعية والمالكية (يصح) هذا النحو من التكليف فالصلاة في الأرض المعصوبة واجب حرام معا فالاتي بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب العصب (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (لا يصح ويسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الامام الرازي) صاحب المحصول فان سقط

(١) قوله العجمية كذا في نسخة بالياء المثلثة وفي أخرى بالشين المعجمة وحركته موحدة

لقالوا لا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربياً محضاً بل عربياً ومجموعاً ولا يتخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لا نهجر عن العربية أما العجمية فنهجر عنها وهذا غير مرضى عندنا إذا شتمنا جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في السننهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتهمد له عرب حجة فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة إلى هذا التكافؤ (مسألة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلفوا في معناه وإذا لم يرتد في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما ينفرده الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين أحدهما الكشف المعنى الذي لا يتطرق إليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً ما على ظاهره أو على تأويله ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المشيخ والغائب دون المتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرع وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فإنه مرددين الزوج والولي وكالس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما هوهم ظاهر الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله فإن قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم والواو والعطف أم الأولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والألف العطف إذا الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لاحد من الخلق فإن قيل فما معنى الحروف في أوائل السور إذا لا يعرف أحد معناها قلنا كثرة الناس فيها وأقربها أن يقول أحدنا أنها أسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس ويطه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب إلى الاستماع لانهم يتخالف عاداتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الأصغاء فلم يذكروها لارادة معنى وقيل انما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً أنه ليس يخاطبهم اسم الابلغتهم وحر وفهم وقد ينبه به بعض الشيء على كنهه يقال

الطلب إما بالامتنال أو التسخ وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجبائي) والروافض (لا يصح) هذا النوع من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخيل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم الاتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فإن الكون في الحيز وإن كان) كوناً (واحداً بالشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث أنه غضب) وتعد على ملك الغير فبالجهة الأولى يكون واجباً بالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلاً فلا استحالة (قيل) في جوابي ميرزا خان لا نسلم أن الكون في الغصوب من حيث أنه صلاة واجب حتى يجمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجباً لتناول الأمر بالصلاة وهو ممنوع إذ (النهى عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بانها لا تصح لأن المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهى عن الكون في المغصوب وبالأثم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أي دلالة النهى عن الكون في المغصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة) فانها فرع (التضاد) بين النهى المذكور والأمر المذكور (وإذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظر إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقة) مع تغاير الجهة والجل على الحقيقة ضروري إذا لم يصرف صارف (فإن الدلالة) على عدم تناول الأمر لهذه الصلاة وإن حرراً لا يراد منه عاقبة قرر الجواب أن الكون في المغصوب من حيث أنه صلاة واجب البتة لأن الأمر الصلتي طالب لمطلق الصلاة فإنه مطلق والتقييد لا بدله من صارف وليس بتخيل إلا النهى عن الغضب ولا يصلح مقيد إلا إذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لتعدد الجهة فافهم (فصار) ما نحن فيه (كما إذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فحافظ وسافر فإنه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والنقض بصوم) يوم (الخير) بأنه إذا نذر صوم يوم الخير يجب أن يصح إذا حرمة بجهة كونه في يوم الخير والوجوب من جهة كونه صوماً منذراً فصار مثل الصلاة في الأرض المغصوبة (مدفوعاً بالتخلف) أي تخلف حكم الصلاة في المكان المغصوب (ممنوع) ههنا (فعندنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الأدهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

يناسدني حاميم والرمح شاجر \* فهلا تلاحمهم قبل التقدم

كنى بحاميم عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب فان قيل العرب انما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحمن على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو متشابه قلنا هيئات فان هذه كنيات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثل شيء وانها موقولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر الفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومته وتطرق النسخ الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستمرار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما النسخ فقد جرت العادة بنسخه بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا كذا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين أحدهما ان اشكاله وغرضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استحالة البدء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقهما من التواتر والآحاد فربما نأخذ كره على اثر أحكام الكتاب أولى \* وهذا

(كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكره ثم في أركانه وشروطه وأحكامه فترسم فيه أبوابا)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرمح الابرأ اذا أزالته او قد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشتمل ومقصودنا النسخ الذي هو معنى الرفع والازالة فنقول حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهه لولا ان كان ناسبا به مع تراخيه عنه وانما أثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاهدا للفظ وأفعوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع من قبل حكم العقل من راءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الامر والنهي ليعم جميع أنواع الحكم من النسخ والكرهية والباحية بجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولا ان كان الحكم ناسبا به لان حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن هذا ناسبا لم يكن هذا رافعا لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوما منذور الله ويأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاثنين والفرط والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا نذر في معصية وكفارتها كفارة بين واذا لم ينقض لم يتحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فان النذر انما ينذر الصوم وذا نية ليست معصية وانما المعصية في أمر مقارن له وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة ففي بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولو سلم) عدم الصحة كما هو رأي الشافعية (فهو لما منع) عندهم والتخلف لما منع لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحكمة لاجل جهتين (وهو) أي المانع (النهي الدال على فساد الصوم فيه) فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات (بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلاة) اذ لم يرد النهي عنها بخصوصها (والجواب بتخصيص الدعوى) أي دعوى الاجتماع (بما اذا كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينفك عن صوم يوم النحر (لا يدفع النقض عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتذر بان ايجاب ما لا يتناول عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم باعتذاره فيما اذا كان الزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع ان ايفاء هذا النذر والمنهي عنه متلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب وألازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام وألازم حرام ففيه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان الزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم لو كان

ورداً من عبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد انقضاء ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً إذا قالوا: وأتموا الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخاً بل الرفع ما لا يرتفع الحكم لولاه وانما قلنا مع تراخي عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً وانما ما لمعنى الكلام ونفسه دلالته على شرط وانما يكون رافعا إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا التامع وأما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ انه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة أو عن زمن انقطاع العبادة وهذا يوجب أن يكون قوله صم بالنهار وكل بالليل نسخاً وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخاً وليس فيه معنى الرفع ولا يغيرهم أن يزبدوا شرط التراخي فان قوله الاول اذا لم ينال الالف فهو متقاعد عن الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وانما يرفع ما دخل تحت الخطاب الاول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكره تخصيص وسنين وجه مفارقة النسخ للتخصيص بل سنيين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المعتزلة فانهم حددوه بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجهه لولا لكان ثابتاً وربما بدلوا اللفظ الزائل بالساقط وربما بدلوه بالغير الثابت كل ذلك حسذا من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم هم أخاها الحسد عن حقيقة المحدود فان قيل فحق معنى الرفع في الحكم يمنع من خمسة أوجه الاول أن المرفوع اما حكم ثابت أو ما لا يثبت له والثابت لا يمكن رفعه وما لا يثبت له لا حاجة الى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عنه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني ان كلام الله تعالى قد يمددكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبتته الله تعالى أنما أثبتته لحسنه فلو نهى عنه لأدى الى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يصير مراد العدم مكرها الخامس أنه يدل على البداء فانه نهى عنه بعدما أمر به فكأنه بدله فيما كان قد حكم به وتقدم عليه فالاستحالة الاولى من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحاً والرابعة من جهة الارادة المقترنة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البداء بعده والجواب عن الاول أن الرفع من المرفوع كالسكر من المكسور وكالفسخ من العقد اذ لو قال قائل ما معنى كسر الانية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكننا نقول بجوازه ونحن انما نقول بوجوب صوم النحر لانه منسذور من غير لحاظ الى خصوص مادة وحرمة من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا تساوى وان اعتبرنا تساوى على هذا الوجه فالكون الصلوات في هذا المكان ملازم للعصب وبالعكس فتأمل وأنصف لعل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لاحقيقة له في التحصل الاحقيقة الخاص لا اتحاد الجعل) والوجود فاذا كان جهتا الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصيلهما واحداً (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم من وجه حقيقة ثمان) اجتماعهما اتفاقاً فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فانه غير واف لان ما ذكرنا يتم فيما اذا كان العام ذاتاً بالخاص وأما اذا كان عرضياً فلا لان تحصيل الخاص غير تحصيل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولومن جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً والوجوب الايمان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضتان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضي الايمان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أن نقول لا يلزم هذا الا اذا ألزمت الادعاء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو لما أتى بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة وانما يصح معها لانه أدى كما استغلت الذمة ناقصاً لكن لا رنكاب المنهى عنه ههنا يكون انما وجه هذا يندفع أن الجواب أمر يلزم القبح لا يليق بجنب الحكيم فانه حدث على المعصية مع أن الجواب شيء كذلك بسبب حدث بصنع العبد كما يجاب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجنب الحكيم وهو ليس حثاً على المعصية فانه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا ملازم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب المنذورة وجهة

وابطال شكها من تربيع وتسديس وتدو يرفان الزائل بالكسر تدو بر موجود أو معدوم والمعدوم لا حاجة الى ازالته والموجود لا سبيل الى ازالته فيقال معناه ان استحكام شكل الآية يقتضي بقاء صورته دائماً لولا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنسبة الآية دائماً لولا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولا له دام فان البيع سبب للثبوت مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ مبيناً لأن البيع في وقته انعقد مؤقناً ممدوداً الى غاية الفسخ فانا نقول أن نقول بعين هذه الدارسة ونعقل أن نقول بعين ذلك أيضاً ثم نفسخ بعد انقضاء السنة ونذكر الفرق بين الصورتين وأن الاول وضع الملك قاصر بنفسه والثاني وضع الملك مطلقاً مؤبداً إلى أن يقطع بقطاع فإذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لا سيما لكونه في نفسه قاصراً وبهذا يفارق النسخ التخصيص فان التخصيص بين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة الاعلى البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه ولا جمل خفاء معنى الرفع أسهل على الفقهاء ووقعوا في انكار معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلق فإذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب كما أن حكم البيع وهو ملك المشتري اياه تارة يقطع بموت العبد المبيع وتارة يفسخ بالعاقلة ولا جمل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن فيجاء فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى له ما وهذا أولى من الاعتذار بان الشيء يجوز أن يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لا تأكل بالتهار وكل بالليل لان النسخ ليس مقصوراً عنه ندنا على مثل ذلك بل يجوز أن يأمر بشيء واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كلياً أي وأما الجواب عن الرابع وهو صيرورة المراد مكرراً وهو فاسد بطلان لان الامر عندنا يفارق الارادة فالمعاصي مرادة عندنا وليست بأمور اجهاوسية أي بتحقيقه في كتاب الاوامر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد لانه ان كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وينهى عما أمر فذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلاً (ولنا أيضاً لم يصح) اجتماع الوجوب والحرمة (لما ثبت صلاة مكرهه لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكرهه لزم وجود الكراهة والوجوب فيها (فان المكرهه انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فان جوز نظراً الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكرهه باطلة وهو خلاف الإجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتنزيه فتدبر) ولا يرد على هذا النقر يرمي في المختصر أن ههنا كونا واحداً هو عصب وصلاة وفي الصلاة المكرهه الكراهة من قبل الوصف ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلتزم فساد الصلاة المكرهه ووجه الاندفاع جلي غنى عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهى التنزيه يتعلق في الاغلب بالوصف وأما نهى التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجي أن النهي عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل فالكلام فيما اذا دللت القرينة على أنه لاجل الوصف كفي الصلاة في المكان المغصوب ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (للمصحح) الاجتماع (لما سقط التكليف) بما فيه حرمة كالصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطاً وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف و (قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجتماعاً وبتجمع تحقق الاجماع) واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بأنه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (اذ لو كان لعرفه أحمد) فان شأنه أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه اعلم عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وفي رواية عنه لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه للانعزال لعدم صحة النقل والقاضي ثقة وسيجي أن اجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى أن في التفرغ عن الغصب حركة هي تفرغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشار الى زده وقال (ثم ادعاء جهتي التفرغ والغصب في الخروج عنها) أي الدار المغصوبة (فيتعلقان)

جائز بحواله ما يشاء وينبت ولا تناقض فيه كما أباح الأكل بالليل وحرمة بالهار وان كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ويدرهم عليهم التكليف في وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه في الوقت الذي علم نسخ فيه وليس فيه تبيين بعد جهل فان قيل فهم مأورون في علمه الى وقت النسخ أو أبدأ فان كان الى وقت النسخ فالنسخ قديين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وان كانوا مأورين أبداً فقد تغير علمه ومعلومه قلنا لهم مأورون في علمه الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولا إلهام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد المالك الى أن ينقطع بالنسخ ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة بل يعلمه مقتضياً للملك مؤبداً بشرط أن لا ينظر أقاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فيقطع الحكم لا تقطاع شرطه لا لقصوره في نفسه فليس اذا في النسخ لزوم البداء ولا أجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولا أجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبو البداء ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يسدوله تعالى فيه فيغيره وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بدا له في شيء كما بدا له في اسم عبد أي في أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الاله تعالى الى الجهل والتغير يدل على استحالة ما دل على أنه محيط بكل شيء علماً وأنه ليس محالاً للحوادث والتغيرات ورعاً احتجوا بقوله تعالى يحول الله ما يشاء ويثبت وانما معناه أنه يحول الحكم المنسوخ ويثبت النسخ أو يحول السيات بالتوبة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويحول الحسنات بالكفر والردة أو يحول ما ترفع اليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة مأر يد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصده الدلالة عليه فان قوله أفعال أبداً يجوز أن ينسخ وما أريد باللفظ بعض الازمنة بل الجميع لكن بقاؤه مشروط بان لا يردنا نسخ كما اذا قال ملكة كذا أبداً ثم يقول فمخيت فالنسخ هذا ابداء ما ينسخ في شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة أمور الاول ان النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقتراحه لانه بيان بل يجب اقتراحه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الامر بما مور واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي هذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الامر (كيف ويلزم) حيث أن (تكليف المحال) فان الامتنال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الخروج ولم يشغل المكان المقصود بالخروج والخروج والخروج من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فانه يلزم الامر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لأبي هاشم أن يقول الخروج نفس نفس الاقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريق بينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصح أن يقال ليس هناك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه يرضى بتفريقه فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فانه محل تأمل (واستحباب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجراً) له عن هذا الفعل الشنيع (كأذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد) قال صاحب البديع والمختصر انه بعيد فانه لا وجه لاستحباب المعصية في امتثال الامر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية (والحق أن التوبة ماحية) للذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريق توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة) يجوز تحريم أحد أشياء من الأشياء المعلومة (كالحجابه فهناك) أي في الامر (المقصود منع الخلو) لان الاتيان بأحد هالايكون الابان لا يحل به جميعاً (وههنا) أي في تحريم أحدها المقصود (منع الجمع) لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيها ما تقدم في الواجب المنفرد لا باختلاف) وأعلم أنه لما كان لهم أن يترجمهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد المبهمة تحريم بكل فرد وسيصير في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترتل بأحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق) الترتل (بمفهوم أحدها فيفيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أصلاً (لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الأفراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق أنه اذا اتقى فرد فقد اتقى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجيء تحقيقه ونقصه احكاماً ما ورد ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى الفهم من كلمة أو بعد النهي (فحولا قطعاً أو كوكوراً والثاني أن يتعلق) الترتل (بما صدق عليه مفهومه

والنسخ يدخل عليه والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع  
الرابع أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحت حقيقته كان أو مجازا على ما فيه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة  
النسخ في مستقبل الزمان بالكيفية الخامسة أن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة  
ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول الا الأزمان والتخصيص يتناول الأزمان  
والأعيان والأحوال وهذا يجوز واتساع لأن الأعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض  
الأزمان والتخصيص أيضا يرد على الفعل في بعض الأحوال فإذا قالوا اقتلوا المشركين الا المعاهد من معناه لا تقتلواهم في حالة  
العهد واقتلواهم في حالة الحرب والمقصود أن ورود كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ  
(الفصل الثاني من هذا الباب في اثباته على منكريه) والمنكر ما جواز عقلا أو وقوعه سمعا أما جوازه عقلا فيدل عليه  
أنه لو امتنع لكان ما امتنع لذاته وصورته أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء إلى محال ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بتبديل  
ما حققناه من معنى الرفع ودفعناه من الاشتكالات عنه ولا يمتنع لدائه إلى مفسدة ووجب فأننا أبطلناه هذه القاعدة وانما سيجنبهم أفلا  
بعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات  
ثم يخفف عنهم وأما وقوعه سمعا فيدل عليه الإجماع والنص أما الإجماع فاتفق الأمة فاطبة على أن شريعة محمد صلى الله  
عليه وسلم نسخت شرع من قبله أما بالكلية وأما فيما يخص الفهافيه وهذا متفق عليه فنكر هذا إجماع وقد ذهب شذوذه من  
المسلمين إلى انكار النسخ وهم مسبوقون بهذا الإجماع فهذا الإجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقوله  
تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر الآية والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع أما  
تلاوة وأما حكم وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى برفع المنزل فان ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن  
المعنى به تبديل مكان الآية بانزل آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالبدل عما أنزل قلنا هذا تعسف بارد فان الذي لم ينزل  
كيف يكون مبدلا ولا البدل يستدعي مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء النزول فهذا هوس وسخف والدليل

أحدها) ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرحا للنهي عنه غير مقصود بالذات بالنهي (فيفيد ما عدم هذا) الفرد (أو عدم  
ذلك) الفرد (ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف بالفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد) هذا  
لنحو من الترك (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالمجموع) من الأشياء (فيفيد عدم  
لا اجتماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو ونحو لا تأكل السمك واللبن) أي مجموعهما وهذا الخوليس بالحقيقة من  
أنحاء يتعلق الترك بأحد الأشياء إلا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسه مبهما) بالذات ما ترك هذا أو ترك ذلك  
(لا المتروك) الا بالعرض (وذلك اذا كان العطف بأو والمقصود عدم الجمع نحو لا تأكل السمك أو اللبن والظاهر أنه حينئذ  
من عطف الجملة على الجملة) ليعاد في الشقوق معنى الترك ويكون التريدين التروك ولا يخفى عليك أن ما ل أنحاء الثلاثة  
الاحيرة واحد انما التقارب في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام) مسألة \*  
المندوب هل هو مأور به فعند الحنفية لا يكون مأور به (المجازا وقيل) في شرح المختصر (عن المحققين نعم)  
أنه مأور به (حقيقة) وهو قول القاضي الباقلاني وجهه الشافعية (لأن الأمر حقيقة في القول المخصوص) هو الفعل  
(وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط) فالأمر حقيقة فيه قال واقف الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقة في لفظ  
لا يلزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقة سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا لا ترى الفاتحة  
حقيقة في القول المخصوص وان كان فيها ألفاظ مجازية والحق أن يقال الواو في قوله وذلك القول الحال من القول المخصوص  
والحاصل أن الأمر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مأور به لعدم الحتم هناك لكن ينبوع  
هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الأخر نعم أنه دليل مستقل (وأيضا لو كان) المندوب مأور به (لكان تركه معصية  
لانها مخالفة الأمر) أو النهي واللازم باطل فأنه لا حرج على تارك المنسوب اليه (و) أيضا لو كان المندوب مأور به  
(لما صح) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لم أشق على أمتي (لأنهم بالسؤال عند كل وضوء) رواه النسائي (لأنه) يفهم

الثاني قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للنسخ الا تحريم ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا مثله أو خيرا منه وإنما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشهر في الشرع من نسخ نرى الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد موأين يدي نجواكم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامة على اطلاق لفظ النسخ في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانباء وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبله الى قبله ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل \* مسألة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للعترة وصورته أن يقول الشارع في رمضان نجواكم في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا نجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولدك فيمادر الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان النسخ عندنا رفع لا امر أي لحكم الامر ومدلوله وليس ببيان الخروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صاوا أبدأ فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا معنى أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الايمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكله يقول صاوا أبدأ ما لم أنسخكم ولم أنسخ عنكم أمرى وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان أمر بشرط التمكن لان الامر بالشروط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ولمسلم تفهم المعنى قوله هذا أنكروا ثبوت الامر بالشروط كما سيأتي فساد مذهبهم في كتاب الاوامر وأقرب دليل على فساده أن المصلي ينوي الفرض وامتنال الامر في ابتداء الصلاة ورعايوت في أنائها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأموراً بل نقول كان مأموراً بأمر مقيد

أنه ما أمرهم و (ندبهم اليه) والقول بالنحو خلاف الاصل لا يصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولان) أي المندوب (طاعة اجماعاً والطاعة فعل المأمور به قلنا) لأنهم أنه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (المندوب اليه) أيضاً (و) قالوا (ثانياً) باب اللغة قسموا الامر (الى أمر ايجاب وأمر ندب ومورد القسم مشترك) فالأمر مشترك بين أمر الندب وأمر ايجاب (قلنا هم قسموا أيضاً الى أمر تهديد وأمر اباحه الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهدد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا فنقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذوا بالمعنى المجازي فتدبر وأيضاً ما قسموا ومدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهم فلا يلزم أن يكون أمر الندب أمراً حقيقياً فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية \* (مسألة) المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلاف الاستاذ) أي اسحق رحمه الله ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن هذا النحر ير أن يتقو به أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية) أي مندوبية المندوب ولا شأن أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفاً) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحه تكليفاً فالنزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحه كان أو بالندب أو بالنحر يم أو بالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص فانه بعيد جداً (تكليفاً لم يبعد) ويؤل النزاع حينئذ أيضاً الى اللفظ فقط (فافهم) \* مسألة المذكور كالمندوب لانهمى ولا تكليف والدليل عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فتذكر) \* مسألة الاباحه حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييراً) والخطاب هو الحكم الشرعي (والاباحه الاصلية نوع منه) أي من الخطاب بالتخير (لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي الحرج في فعله وتركه فذلك) أي عدم المدرك الشرعي لهما (مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير) والاباحه الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والتكليف بل (أ) بحكم بخصوصه أصلاً فهناك مدرك

بشرط والامر المقيسد بالشرط ثابت في الحال وجود الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذا لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من  
أصله زانا كنهانهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ولذلك أحوال المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا  
أيضا انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد أو وجهين واحدا مورا من حيث احسننا فيجب ان يكون وجهها مورا من حيث احسننا  
وجميع ما يتعلق بالحسن والتعجب والفساد قد أطلناه ولكن يسبق لهم مسلكتان المسالك الاول أن الشيء الواحد  
في وقت واحد كيف يكون من حيث احسنه ومورا به على وجه واحد وفي الجواب عنه طريقان الاول أن لا نسلم أنه منهي عنه  
على الوجه الذي هو مورا به بل على وجهين كما ينبغي عن الصلابة مع الحدث وتوهمهم مع الطهارة وينهي عن السجود والصنم  
وتوهمهم بالسجود لله عز وجل لا اختلاف الوجهين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مورا بشرط بقاء  
الامر منهي عنه عند زوال الامر فهم حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهي أو بعدم المنع والالفاظ  
مستقاربة وقال قوم هو مورا بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهي عنه اذا علم أنه لا يختاره وجعلوا  
حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم يأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر أما  
بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما  
يأمر الله تعالى به مع علمه بان ايجابه مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر الله مع العلم  
بان الحال ستتغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متنازع وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور أن  
يوجد وأن لا يوجد فاما ما لا بد منه فلا معنى لشرطيته والمأمور لا يقع ما هو الا عند دوام الامر وعدم النهي فكيف يقول أمرك  
بشرط أن لا تفعل فكله يقول أمرك بشرط أن تفعل بشرط أن يتعلّق الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به  
حائثا أو عرضا وغير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح للشرطية وليس هذا كالمصلحة مع الحدث والسجود للصنم فان الانقسام يتطرق  
اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على الأمور الى وقته ويجوز  
أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطا في الأمر فيقال افع ما أمرت به ان لم يزل حكمه أمري عند النهي

شرعي الحكم بالتخيير فالأباحة الأصلية فيها حكم بالتخيير (فهو لا تمكن الا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون  
بالأباحة وغيرهما من الأحكام قبل الشرع (وقد تقدم) منّا أيضا احقاق الحق هناك فتذكر (مسئلة \* المباح ليس  
بجنس للواجب لانهم من نوعان) متباينان (من الحكم) فان المباح المتساوي فعله وتركه متساويان في الفعل  
المنوع عن الترك (وظن أنه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع  
الحرج في الترك (قلنا لا نسلم أن ذلك) أي المأذون في الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركاً) فالأذون  
في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله مباحا أخذه بمعنى  
جائز الفعل والترك (مسئلة \* المباح ليس بواجب) بالضرورة (خلافا للأكعي) من المعتزلة (واحتج بان كل مباح ترك  
حرام) أي يلزم تركه حرام (وكل ترك حرام) أو ملزومه (واجب ولو تخيرا) فكل مباح واجب ولو تخيرا (قلنا الصغرى  
ممنوعة أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة) القديمة والحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة  
الوجود وحينئذ لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع) لوجود الحرام كيف لا وأن عدم المقتضى كاف في عدم  
الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية ادفعه انه لا بد لترك الحرام من أحد الأمرين اما عدم  
الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الارادة وأما المانع  
فوله بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضى وأن العدم لا شيء يحض لا يصلح للوجوب ولو أريد الكف فلا نزاع في  
وجوبه قال في البديع وغيره الحق أنه لا يخالف عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام  
الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المقدمة لا تلحق الامدادات مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة لترك الاعند وجود القصد  
الى الحرام وأما قوله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفي بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع فينتزعا لا يلزم  
وجوب المباح الاحال القصد الى الحرام ونحن نلزمه وعلى هذا ينبغي أن تقيده مسئلة وجوب أحد أضداد الحرام بما اذا كان

عنه فاذا انتهى عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منه على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا يلتزم إظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيتك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه إذ ليس الأمر حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا الأمر من ادأ حتى يتناقض أن يكون من ادأ مكرراً وبالجميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فان قيل فاذا علم الله تعالى أنه سينهى عنه فامعنى أمره بالشيء الذي يعلم انتفاءه قطعاً عنه بعواقب الأمور قلنا لا يصح ذلك ان كانت عاقبة أمره معلومة للأمر أما اذا كان مجهولاً عند الأمر معلوماً عند العاقبة لا يمكن الأمر لا امتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للشواب وبتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأمر والنهي والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب الأمور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة وتأبى بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى العصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمره من عودته على الردة والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل أن بشرط في أمره ونهيها وتكون شرطية بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أثبت على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أم لا يحبط وكذلك يقول أمرناك بشرط البقاء والقدرة بشرط أن لا نسحق عندك (المسالك الثاني في احالة النسخ قبل التمكن) قولهم الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالشيء الواحد ونهيها عنه في وقت واحد بل كيف يكون الرفع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا الإشارة الى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوي فيها العلم على الاشياء له من التفاصيل وانما يحل اشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشيء ونهي عنه ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك منه باولى من اعتقاد التحريم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شيء أمر وبالأضافة الى شيء خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجوز وأما

مفوتاً في وقت التفويت لا مطاقاً فلا يرد أنه حينئذ ينظر ما دعيتم من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول السكعي ملازم لما دعيتم فلا يتم منه كماله فافهم (وأما ثانياً فالان فعل المباح انما يكون تركه) أي الحرام (لو قصد بغيره تركه وذلك لا يلزم) فانه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخيله (ثم قصد بفعله المباح تركه فانه يكون واجبا) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه (وتحتمل ترجمته) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بالان لا نسلم أن كل مفوت للحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت دونه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً اذا نسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد به عدمه مع وجود الاداء وأما عند عدمه فما ينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فبأنه في فاته لا يبقى حينئذ كغير فرق بين هذا السند والسند الاول وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت فانه وجوب تبعية لا تشترط فيه النسبة كما تقدم (والزم عليه) أي على السكعي (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع دل على أن الأشياء المباحة متحققه البتة (فأجاب انه) أي الاجماع على الاباحة (بالنظر الى ذات الفعل) فانها بما هي هي مباحة لا خرج في نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي وجوبها (بالنظر الى ما استلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) السكعي (بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجبا لان كل حرام تركه حرام آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخميرا (وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكره (مسئلة) المباح قد يصير واجبا عندنا كالنقل بالشروع) فانه يصير واجبا (خلاف الشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل وهو أعم من المندوب والامتناع دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضا لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الا ما فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فان الاول في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النفل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز ان يسمعه في وقت واحد اذ لم يكن هو مكلفاً ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين ان كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فان لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بنيل في الامه في وقتين قراً منهم مطلقاً بالمسألة وتزل قتال الكفار ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهائهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الامر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن أحجبتنا من قال الامر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة ابراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامثال ثم نسخ عنه وقد اعتاس هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله وتخربوا فراقوا طلبوا الخلاص من حجة أوجه أحدها أن ذلك كان مناماً لا أمراً الثاني أنه كان أمراً لكن قصده تكليفه العزم على الفعل لامتحان سره في صبره على العزم فالذبح لم يكن مأموراً به الثالث أنه لم ينسخ الامر لكن قلب الله تعالى عقبيه نحاساً أو حديداً فلم ينقطع فأنقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في المأمور وأن المأمور به كان هو الاضجاع والتل للجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح الخامس سجود النسخ وأنه ذبح امثالاً فانما واندمل والذاهبون الى هذا التأويل اتفقوا على أن اسمعيل ليس بذبح واختلفوا في كون ابراهيم عليه السلام ذبحاً فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبح لحصول اذلتناهم وقال قوم ذابح لمذبح له محال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الاول وهو كونه مناماً فانما الانبياء جزء من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام معجراً للمنام ويدل على فهمه الامر قول ولده افعل ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذباً وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل للجبين بنام لا أصل له وأنه سماء البلاء للمبين وأى بلاء في المنام وأى معنى للقاء وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً فهو محال لان علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب فان لم يكن ايجاب لم يحصل اختبار وقولهم العزم هو الواجب محال لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يعتد وجوب المعزم عليه ولولم يكن المعزم عليه واجب لكان ابراهيم عليه السلام أحق بعرفته من القدرية كيف وقد قال اني أرى في المنام أني أذبحك فقال له ولده افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله

بالشروع خلافاً له (لنا الجواز بان التخيير ابتداء) أي في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاءه) أما عقلاً فظاهر وأما شرعاً فالجواب بالنقل بعد الشروع فيه لا يبيح الخيار (والوقوع بالشيء عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) ضمانة للأودي عن البطالان (فوجب القضاء بالافساد) لان ماوجب في النعمة يبق منهن ما بالمثل عند الفوات وأورد عليه أما أولاً فلا من معنى قوله عز من قائل اللهم عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والتفاق وأمثالها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للشيء عن مطلق الابطال بلا تخصيص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضاً وليس مقصودهم الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانياً فلا من بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة وان لم يثب ثواب الصلاة فباطل عمله ولعل هذا مكابرة فان بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض وفي الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركيه يكون أمراً وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم افساد الصوم النفل بالاكل ولا ينفع حينئذ ما في فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لعله قضاءه وان الكلام في نفس الافطار فانه حينئذ مشتمل على ترك الواجب فان قلت لعله يكون الافطار في صيام التطوع رخصة معطافاً كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فأين الوجوب فان الواجب ما يأتى بتركه ولا محذور عند هذا العبد الا بداء عذر أو بآيات المنسوخية أو بالقول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الاخر فتدبر فيه الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوماً لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم وليس يعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضاً ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهناه فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتبهناه فأكلنا منه فقال اقضي ما أتىكم من هذا بل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء لكنه معارض بما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت لما كان يوم النحر ففتح مكة جاءت

تعالى وقوله الجبين استسلام للفعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الاضجاع عجزه هو الماء وربه فهو محال إذ لا يسمى ذلك ذبحاً ولا هو بلاء ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتثال وأما الرابع وهو انكار النسخ وأنه امثال لكن انقلب عنه حديثاً فثبت التمكن فانه قطع التكليف بهذا لا يصح على أصولهم لأن الأمر بالشروط لا يثبت عندهم بل إذا علم الله تعالى أنه يقرب عنه حديثاً فلا يكون أمراً بما يعلم امتناعه فلا يحتاج إلى الفداء فلا يكون بلاء في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتأثم فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الالتئام ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرة فان قيل أليس قد قال قد صدقت الرؤيا قلنا معناه أنك علمت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل (مسئلة) إذا نسخ بعض العبادات أو شرطها أو سنة من سنتها كالأضغطة ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ بعض العبادات لا لأصلها وقال قائلون هو نسخ الأصل للعبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل أما نسخ البعض فهو نسخ الأصل ولم يسموا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك وكشف الفطاء عندنا أن نقول إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على رعتين فقد نسخ أصل العبادات لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكيفية والركعتان عبادة أخرى لأنهما بعض من الأربع أصلها كان في بعض السكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة كالأصلي بتسليمتين وكما لو وجب عليه درهم فصدق بدرهمين فان قيل إذا زاد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنما غير مجزئة والآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يرد بلفظ النسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ لكننا بينا في حد النسخ خلافه وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تغيير لحكم أصلي لا لحكم شرعي فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لأنهم لم تكن مأموراً بها شرعاً فان قيل كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ يتعلق بصحتها

فاطمة فحلبت عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه فجاءت الوليدة بأنا فيه شراب فتناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد أفسدت وكنت صائمة فقال لها أنت كنت تقضين شيئاً قالت لا فقال لا يضرك أن كان تطوعاً الآن يحمل على عدم المضرة الأخروية من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركاً من فضله وأما كان وعداً بالمغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضاً القياس على النذر فإن الوفاء واجب صيانة لا لاجابة عبادة الله بالقول فلا ينبغي بالشروع والتسليم أولى واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبباً للوجوب والوجوب محتضماً له وأما الشروع فليس في معناه ألا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر واجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الإيجاب عهد مدع الله فلا بد من إيفائه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة نص وجوب الاتمام في الحج والعمره وهذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وإن قالوا تارة أن الواجب هناك أنه يجب الاتمام في فاسد دها ولا تظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فإنا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب اكتمالها سواء كان سجداً أو عمرة أو صوماً أو صلاة وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرأية فلا يجب الاتمام لأنه غير ناقص فتدبر وكل الأمر إلى الله عز وجل (مسئلة) الحكم منه رخصة وهي ما تعبر من عسر إلى يسر أي الحكم ذو اليسر النازل بعد ذي العسر (نعذر) ومنه عزيمته ولها تفسيران الأول الحكم المنعبر عنه فحينئذ لا يكون عزيمته إلا حيث يكون هناك رخصة وثانيها ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمته أو رخصة من أحكام الوضع صريح به في البديع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها ففيه أن مصداق الرخصة وإن كان حكماً كاملاً كما في الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمته ولا يملك أنه ليس إلا الوضع فتأمل (وهي) أحما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذات يسر (الأول ما استيج) أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخضة (مع قيام) الدليل (المحترم) إليه

بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن الثلاث غير الأربع فليكن هذا  
نسخا لتلك الصلاة واجبا بالغيرها قلنا هذا التحيل قوم ان نسخ شرط العبادة كنسخ البعض ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث  
لكان نسخا لاجبابها مع الطهارة وكانت هذه عادة أخرى أما اذا جازت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد  
كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لها على الحكم الاصلى اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت مجزئة وارتفع الحكم الاصلى أما صحة  
الصلاة وأنما كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق لنسخ لاصل العبادة أو نسخ لتعلق الصحة ولغنى الشرطية هذا فيه نظر  
والخطب فيه يسير فليس يتعلق به كبير فائدة وأما اذا نسخت سنة من سننها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على عين الامام أو ستر  
الرأس فلا شك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تعرض لصل العبادة نسخ لاصل العبادة وتبعض السنة لا يتعرض  
للعادة وتبعض الشرط فيه نظر واذا حقق كان الحاقه بتبعض قدر العبادة أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ  
عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر الى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلاثة الاولى أن  
يعلم أنه لا يتعلق به كما اذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة أو يلجأ بتغير حكم المزيد عليه اذ بقي وجوبه واجزاؤه والنسخ هو رفع  
حكمه وتبديل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصالا يرفع التعدد  
والانفصال كالوقوف في الصلوة ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والعدة وقد ارتفع نعم الاربعة استؤنف اجابها  
ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الاصلى دون الشرعى فان قبل اشتملت الاربعة على الثنتين وزيادة فهمما  
قارتان لم ترتفعوا وضمت اليهما ركعتان قلنا النسخ رفع الحكم لرفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد  
ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الاربعة ثلاثا وزيادة بل هي نوع آخر اذ لو كان لكانت الخمسة أربعة وزيادة فاذا أتت بالخمسة  
فيمضي أن تجزئ ولا صائر اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشر بن جلدته على ثمانين جلدته في القذف وليس انفصال  
هذه الزيادة كان انفصال الصوم عن الصلاة ولا اتعاهما كاتصال الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليس بعجز بل  
هو بالمنفصل أشبهه لان الثمانين نفى وجوبها واجزاؤها عن نفسها ووجبت زيادة علمها مع بقائها فالمائة عاشر وزيادة ولذا

(وقام حكمه) وهو الحرمة (كأجراء كامة الكفر على اللسان عند الاكراه) فانه باق على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن  
الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعده بالعفو وأنه لا يخلف الميعاد (وفيه العزيمة  
أولى) أي في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة الرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (مات)  
بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما ينادى عليه قصة خبيد رضي الله عنه ومن هذا النوع الاكراه على الجناية  
على الصوم والاحرام والاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه أكل مال الغير في المنعصة قال  
الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ونظيره أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن  
الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما جاز مع قيام المقتضى للنوع أو لا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى  
هذا يلزمهم أن يكون اجراء كامة الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصواب المقتول يكون عاصيا لانه أوقع نفسه في التهلكة  
بالكفر عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تغربوا بكم الى الله كذبة ولعل في كلامهم تسامحا والله أعلم بمرادات عباده (والثاني  
ما تراخى حكم سببه) مع بقاءه على السببية وأراد بكم السبب وجوب الاداء لانفس الوجوب والالتزام عن السببية ولم يبق  
بينه وبين الرابع فرق (الذي زال العذر) الموجب للرخصة (كفطر المسافر والمريض) فان سببية الشهر باقية في حقهما  
حتى لو صام بنية الفرض أجزأ ما روى مسلم والبخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لجزء من عمره والاسلم ان شئت فسم  
وان شئت فأطروا تأخر الخطاب عنهم ما في قوله تعالى فن كان منكم من يضأ أو على سفر فعدة من أيام أخر واعلم أنه قد روى عن بعض  
العبادة كابن عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتح المكية أنه لا يجزئ الصوم لهما وان صاما ثملا ويؤيده ظاهر الآية  
ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في الله فخر أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما اذا أضمر الصوم لان  
خصوص السبب لا عبرة به بل لعموم اللفظ والاجواب الابوابات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني  
عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يصام وأفطروا ثم وقصر في السفر لكن ترك آخرهما قالت

لا ينتفي الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كاملا فنسخ اسم الكمال رفع الحكمة لاحالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا من عماد المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلو أثبت مثبت كونه حكما مقصودا من عماد لا يمنع نسخه بخبر الواحد بل هو كالأول واجب النسخ الصلاة فقط فنأى بها فقد أدى كليفها وأوجبها الله تعالى عليه بكمالها فاذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كليفه الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لو جوب الاقتصار على الثمانين لان ايجاب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا الوثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده وهذا الأسيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا للاستقاط المفهوم متصل به وأقر بامانه فان قيل التفسير ورد الشهادة بتعلق الثمانين فاذا زيد علم ازال تعلقه بها قلنا يتعلق التفسير ورد الشهادة بالتدقيق لا بالحد ولو سلمنا لكان ذلك حكما تابعا للحد لا مقصودا وكان كحل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرين من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الى أربعة أشهر وعشرين ليس تصرفا في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فلو امر بالصلاة مطلقا ثم زيد بشرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكما الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة فنسخ اجزاؤها وأمر بالصلاة مع طهارة فان قيل فيانكم المصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق ولم يشترط الطهارة والشافعي رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خبر الواحد وأبو حنيفة رحمه الله قضى بان هذا الخبر يؤثر في ايجاب الطهارة اما في ابطال الطواف واجزاؤه وهو معلوم بالكتاب فلا قلنا والاستدلال بقصد العموم في الكتاب واقضى اجزاء الطواف محدثا ومع الطهارة فاستراط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز أن يكون أمرا بأصل الطواف ويكون بيان شروطة وهو كقولنا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لا نسخا فانه نقصان من النص لاز يادة على النص لان عموم النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال سافر نافع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا فلم يعجب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال كنا سافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففنا المفطر ومننا الصائم فلم يجسد المفطر. روى الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفه أفطر فحسن وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قليل فأبى هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرحل وننزل على غير شبع واليوم نرحل شباعا وننزل على شبع (والعزيمة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشغلت الذمة به لقيام السبب فأولى أن يخلصها ويرضى به قبل أن يطالب لكن انما يكون أولى (مالم يستضر) بها (فلو مات بها) أو مرض (أثم) لانه أوقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الاثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في طئه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كأننا (بما كان على من قبلنا من امر) على الامم السابقة والحكم النامخ رخصة (كفرض موضع الجباسة وأداء الربع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلا وتحريم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حمل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعية في الجلة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمفطر) فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكام بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا الاسكره وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أثم الميتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة البتة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة مجاز) اذ ليس فيها ما يغير من العسر الى اليسر بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أثم في المجازية) اذ لم يسبق الحكم الاصيلي مشروعا أصلا فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير ضرورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازيادة عليه ويحتمل أن يكون رفعاً إن استقر العموم قطعاً وبإنا ان لم يستقر ولا معنى ادعوى استقراره بالتحكم وهذا نظير قوله تعالى فحجر برقة فإنه يعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم إذ قدر الآية ذكر أصل الكفارة ويكون أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلو استقر العموم وحصل القطع بكون العموم مراد السكبان نسخته ورفعته بالقياس وخبر الواحد ممتنعاً فإن قيل فاقول لكم في نحو رالمسح على الخفين هل هو نسخ الغسل الرجلين قلنا ليس نسخاً لاجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعيينه وجعل إياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت بخبر الواحد فإن قيل فالكتاب أو يجب غسل الرجلين على التضييق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفافاً على الطهارة وأخرج من عمومهم من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وإيلة فإن قيل فقوله تعالى واستشبهوا ثم يسيدين من رجالكم الآية توحيب إيقاف الحكم على شاهدين فإذا حكم بشاهد واحد وبين بخبر الواحد فقد رفع إيقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فإن الآية لا تقتضي إلا كون الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآية بل هو كالحكم بالقرار وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى وقولهم ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهراً منطوقاً ولا حجة عندهم بالمفهوم ولو كان رفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمنع ذلك فمنع ذلك عقلاً أو سمعاً ولا يمنع عقلاً جوازه إذ لو امتنع كان الامتناع لصورته أو لمخالفة المصلحة والحكمة ولا يمنع لصورته إذ يقول قد أوجب عليك القتال ونسخته عنك ورددت إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي ولا يمنع للمصلحة فإن الشرع لا ينبغي عليها وإن ابتنى فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وإن منه وجوازه سمعاً فهو نسخ كما بل نسخ النهي عن ادخال لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة ولا يدل لها وإن نسخ القبلية إلى بدل ووصية الأقربين إلى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أم اقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها إن تمسكوا به فالجواب من أوجه الأول أن هذا لا يمنع الجواز وإن منع الوقوع عندهم يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بما أفلا يلزمه أصلاً ومن قال بما أفلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا

في الحقيقة أي كما أن النوع الأول أتم في كونه رخصة حقيقة لأن الحكم الأصلي باق من كل وجه فليس تغير عنه تغيراً قوياً بيننا بخلاف الثاني فإنه وإن كان الحكم الأول باقياً من جهة بقاء السبب إلا أنه ليس الخطاب متعلقاً به ففيه تغير ضعيف عن الأول كذا قالوا وقد نقل مطاع الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهالي أن الرخصة تطلق على معنيين أحدهما ما تغير من غير إلى غير وهذا معني واحد مشكل يصدر بالتشكيك على الأربعة فصدقه على ما استبح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر أشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعية غير صورة العذر من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعية في جنسه كتعيين المبيع وإن لم يبق مشروعية السلم لكنه مشروعية في البيع ثم على ما لم يبق مشروعية أصلاً كالاصول والاعلال التي رفعت عنها رخصته تعالى وثانيهما ما استبح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه أولاً وهذا المعنى في الأخيرين مجاز انتهى منقولاً بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة إلى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة إلى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم إلى هذه الأقسام بل قسموا العزيمة لأنها الأصل ويعلم حال الرخصة بالمقابلة وكان للرخصة تقسيم آخر يختص بها تعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقاً بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم يقسموها إلى المباح والحرام والمكروه وكفهم ما داخل في الأقسام لأن الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يتخلو عن الافادة (فرع) قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لأن الخف اعتبر شرعاً ما نعام من سراية الحدث إليها) وإذا لم يسر فلا يشترع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والنيخذ (وفيه أنه انما يتم لو لم يكن الغسل هناك في الرجل مشروعاً) لأن شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشرووع بعدوان لم يكن ينزع خفيه) فإنه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف لثم الوضوء (ولهذا) أي بشرعية الغسل (يبطل مسحه لو خاض في النهر) بعد ما كان توضعاً ومسحاً على الخف (ودخل الماء في الخف) فعلم أن الغسل مشرووع (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانياً (بانقضاء المدة) وهذا أيضاً آية المشروعية والواجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في النزاع (وأجيب بمنع صحة رواية

ببطلان بل يتطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصحة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها  
لا يتضمن النسخ الرفع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالأخف ولا  
يجوز بالاثقل فنقول امتناع النسخ بالاثقل عرفه عقلا أو شرعا ولا يستحيل عقلا لأنه لا يمنع لذاته ولا بالاستصلاح فاننا نكره  
وإن قلنا به فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التدرج والتبرق من الأخف إلى الأثقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع  
الحكم الأصلي فان قيل إن الله تعالى رؤوف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا  
تسلط المرض والفسق وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا أنه يمنع سمعنا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر  
ولقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا فينبغي أن يتركهم وأباحة الفعل ففيه اليسر ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل لأنه لا يسر  
فيه إذا اليسر في رفعه إلى غير بدل أو بالأخف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أو يذهب التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقل  
والتشديد فان قيل فقد قال ما ننسخ من آية أو ننسها الآية وهذا خير عام والخير ما هو خير لنا والافضل أن خير كماله والخير لنا ما هو  
أخف علينا قلنا لا بل الخير ما هو أجل ثوابا وأصل لنا في المال وإن كان أثقل في الحال فان قيل لا يمنع ذلك عقلا بل سمعنا أنه  
لم يوجد في الشرع نسخ بالأثقل قلنا ليس كذلك إذا أمر العباد بأول أو لا يترك القتال والأعراض ثم ينصب القتال مع التشديد  
بثبات الواحد عشرة وكذلك نسخ التحريم بين الصوم والقدية بالأطعام بهمين الصيام وهو تضييق وحرم الجورف كاح المتعة والجور  
الاهلية بعد إطلاقه أو نسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف إلى إلحاحها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت  
الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ  
حصل في حقه وإن كان جاهلا به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والمختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم  
السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الأجزاء بالعمل السابق أما حقيقة نفسه فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم  
لان من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ حكمة لم يسقط الأمر عن هو بالين في الحال بل هو أمر بالتسلل بالامر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد النزاع فلقوله  
(وإن الغسل انما يلزم بعد النزاع) وبعد انقضاء المدة (لأنه قد حصل) والغسل بعده تحصيل الحاصل (ورد) هذا  
الجواب بالوجه الأول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالتطهيرية وغيرها) فلا وجه لمنع الصحة وفيه أنه وإن  
كانت مذكورة في الكتب المذكورة في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات  
فالترجيح بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ورد جوابه بالوجه الثاني (بان الإجماع  
على أن المزيل للحدث لا يظفر أثره في إزالة الحدث (محدث طار) على ذلك المزيل فإلغى الغسل الذي وجد قبل النزاع  
وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا إلا كالأكل كقضاء بالتوضي السابق  
على البول (بعده) وهذا مخالف للضروريات الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر في رخصة الإسقاط (نفي  
المشروعية) للعزعة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الأصلي الذي هو العزعة (انما) لعدم ترتيب الأجزاء  
أن أتى به (وبطلان هذا) أي الانتم (ممنوع) وانما حكمت تلك الرواية بالأجزاء لولا أن لا بعدم الانتم فان قلت كيف يكون  
الانتم به انما وقد صرح في الهداية أن الأخذ بالعزعة أولى أجاب بقوله (وما قالوا ان العزعة أولى فالمراد) أنه أولى  
(بإسقاط سبب الرخصة) أي بنزع الخلف فينبغي أن لا تبقى رخصة المسح ولهذا العهد لم يظهر إلى الآن دليل على أولوية العزعة  
ههنا ولو بإسقاط سبب الرخصة لأن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثوابا وهذا واعلم أن الجواب وإن صح في هذا الموضع  
لكن لا يصح الرواية المذكورة فإنه لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر  
الحدث إلى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجزئ الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء بالنزع وانقضاء  
المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالصحة في  
العبادات عقلية بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وإن كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع (لانها)  
أي العزيمة (استتباع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند المالكين موافقة الامر وإن وجب القضاء كالصلاة بطن

ولترك لعصى وان بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها العصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كافي الحائض لو صامت عصت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة عصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما نقول في النائم والمغمى عليه اذا تمقظ وأفاق يلزمه ما قضاه ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخطئ فيه لكنه معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط وبحال عدم وجود الشرط على النسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان النسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم انه مخطئ محال لان اسم الخطأ يطلق على من طلب شيئا فلم يصب أو على من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

(الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تهديد المجامع الاركان والشروط وعلى مسائل تنشعب من أحكام النامخ والمنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقة رفع الحكم فالنسخ هو الله تعالى فإنه ارفع للحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الاول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع بنصب الدليل على الارتفاع وبقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الاول أن يكون النسخ خطابا فارتفع الحكم بعوت المكلف ليس نسخا اذا ليس الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات الثاني أن يكون النسخ خطابا فارتفع الحكم بعوت المكلف ليس نسخا اذا ليس المنزّل خطابا فارتفع الحكم خطابا سابق ولكنه قد قيل أولا الحكم عليك مادمت حيا فوضع الحكم قاصرا على الحياة فلا

الطهارة المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لأننا من باب اتباع الظن ما لم يظهر فساد له والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البهت فان الأمور بالصلاة إنما هي بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلاة الظن فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وانما لا يراهم بل يوجب بقصده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطأ والسهو ووعد أن يثيب على النية فوافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان (تحقيقا) كافي أو كثر الصلوات والصيام (أو تقديرا) كافي العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط (كافي الاداء) كما أمر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلواتية المأمور بها (يعرف ذلك) أي استتباع الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أراد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والا فلا نسلم أنه عدلى فقد اشبهه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل انهم من أحكام الوضع) فان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا تتبع الابعاد عما هي الاركان والشروط ولا توقف عليه الابعاد حكم الشرع أن حقيقة الصحة الصلواتية متلازمان هذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلواتية متلازمان هذه الاركان وشراؤها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيان المكاف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالصحة (يعني الموافقة) كما عند المتكلمين (عقلى ومعنى الاسقاط) القضاء شرعى (وضعى) أقول الاسقاط فرع التمامية من جهة الاركان والشرايط المعتمدة عند الشارع (وهو بالموافقة) أي كونه تاما فرع الموافقة للامر كما هو معتبر مع الاركان والشرايط (وهو عقلى) والصحة بمعنى الاسقاط أيضا عقلى وهذا انما يصح اذا أريد بالموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلاة الظن الطهارة ظنا غير مطابق كما قررنا فتذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون الخطأ المرفوع حكمه مفيداً بوقت يقتضى دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أعوا الصيام الى الليل الرابع أن يكون الخطأ الناسخ متراخيلاً كقوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون وليس يشترط فيه نسعة أمور الأول أن يكون رافعاً للمثل بالمثل بل أن يكون رافعاً فقط الثاني أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخوله وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد وفي وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ به الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين إذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد والمتواتر بالمتواتر ويجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط أن يكون النسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فإن النسخ وجهه الى بيت المقدس لم ينقل اليه باللفظ القرآن والسنة وناسخه نص صريح في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقيامه به وإن لم يكن ثابتاً باللفظ ذي صبغة وصورة يجب نقلها السابع لا يشترط أن يكون النسخ مقابلاً للنسخ حتى لا ينسخ الأهرال بالنهي ولا النهي إلا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالباحة وأن ينسخ الواجب المضيئ بالموسع وإنما يشترط أن يكون النسخ رافعاً لحكم المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهم ما تباين بالنص بل لو كان يلحق القول وخلافه وظاهره كيف كان بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقارب نسخت بقوله إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ألا الوصية لو ائثرت مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليس امتناعاً بينهما تضافاً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو بما هو أخف بل يجوز بالمثل والانتقل وبغير بدل كما سبق <sup>١٠</sup> ولنذكر الآن مسائل تشعب عن النظر في ركبي المنسوخ والناسخ وهي مسائلان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به (مسألة) ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للعترة قائمهم قالوا من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسن أو قبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعبد وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه وممثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وبنوا هذه على تحسين العقل وتبسيطه وعلى وجوب

بالحجة (في المعاملات وضعي اتفاقاً لان) صحتها ترتب ثمراتها عليها و (ترتب الثمرات على العدة وموقوف البتة على التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسباباً للارباب) فيه (أنه من الوضع لكن الصحة) ليست هذا بل (هي الأتيان بها كجعلها أسباباً وذلك) الأتيان (هو المناط لاستتباع الثمرة وهو) أي الأتيان بها كجعلها أسباباً (بعد) ورود (الشرع) بأن هذه حقيقة تم وأركانها وشروطها (يعرف بالعقل) أنه يظهر من كلام القوم أن الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الأتيان على وجهه بأركانها وشروطها التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات لا كلها وهو الموجب لترتيب الثمرات فإنه إذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وشروطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة في العبادات تسقط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملاك الذي وضعته وفي القسور خ زوال الملاك وهذا المعنى أي الأتيان بوجهه عقلي لا يتوقف الحكم على حقيقة عدم معرفتها على توقيف من الشارع ثم إن الصحة عندنا بمعنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبة الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وإن شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله ووصفه والفساد المشروعة بأصله دون وصفه وظن أن هذا المعنى وضعي شرعي فإن مطلوبة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا تعرف إلا بعد ورود الشرع والحق أنه ليس كذلك فإن مشروعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسألة شرعية لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب الفسخ وهذه المشروعية بعدم معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو أتيانه كشرع ولا شك أنه عقلي كما بينا وصحة الكلمات عبادة كانت أو معاملة وأخذ الصحة بالمعنى الأعم المشهور أو بالمعنى الأخص المختص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست الاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة على الثواب أو معاملة سبباً للملاك أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتغالها

الاصح على الله تعالى وحجروا بسببه على الله تعالى في الامر والنهي وربما نواهندا على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول ابطالناها وبيننا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد أو لم يكن نعم بعد أن كلفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكليف اذا لا يعرف النسخ من لا يعرف النسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته لان قوله أكلفك أن لا تعرفني يتضمن المعرفة أي اعرفني لا في كافتلك أن لا تعرفني وذلك محال فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الآية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها ما جميعا وظن قوم استحالة ذلك فنقول هو جائز عقلا وواقع شرعا ما جازه عقلا فان التلاوة وكتبتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو اذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلا لمتنع لانه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى عليه الا ليتلى ويشاب عليه فكيف يرفع قلنا وأي استحالة في أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخها فلا ينسخ الحكم معها لان الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الاصل قلنا بل التلاوة حكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باصل وانما الاصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنعقد بها نسخ لالتها فحكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل لتلاوتها ووردها لكونها متلوة في القرآن والنسخ لا يرفع وردها ونزلها ولا يجعلها كأنها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لاعلة فاذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب الحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه فلذا قلنا الآية منسوخة أردناه انقطاع تعلقها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه ولا شئ في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار الى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

### (الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقا) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كالمجمع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرته الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الاشعية) التكليف بالمتنع بالذات بالحوين المذكورين (واختلفوا في وقوعه) فمنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف (كحمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلا خلافا للمعتزلة) فانهم لا يجوزونه عقلا (ولا يجوز) عندنا (شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع) وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه أيضا (لناوضح) التكليف بالمتنع (امكان مطلوبا) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كطلب والا) أي وان لم يتصور ذلك المطاوب (لما طلب ذلك بل شئ آخر وهذا ضروري) فقد خرج لوجاز التكليف بالمتنع لكان متصورا كطلب أي من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخارج باطل بالضرورة) بخلاف التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف أوجد اجتماع النقيضين أو المحال قال (وهذا) الذي ذكرنا (في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة وأما) التكليف (الصوري) الذي من غير طلب حقيقي (بأن يتلفظ بصيغة الامر ويقول أوجد المحال أو أئت باجتماع النقيضين فساهاوا كقولك اجتماع النقيضين واقع) فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل (وانما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها لا ارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع المدلول مع بقاء الدليل قلنا انما يكون ذلك عند انفسكا كما عاير رفع حكمه فاذا جاء بطلب نسخ حكمه زال شرط دلالة ثم الذي يدل على وقوعه سمعنا قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقر بين منة لوق في القرآن وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التبرص حولاً عن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن الاذى يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم واشهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أنزلت عشر رضعات محرمات فتسكن بخمس وليس ذلك في الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما مانع منه ولم يعتبر التجانس مع أن العقل لا يحمله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذا توجه الى بيت المقدس ليس في القرآن وهو في السنة ونسخه في القرآن وكذلك قوله تعالى فلا تبأثروهن نسخ لتحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتاً بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها الى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أفر الصلاة حساً الله قبورهم نار الحبسهم له عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرر عليه السلام من العهد والصلح وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقر بين بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقر بين اذا الجمع ممكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله له سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرحم فهو ناسخ لأمسا كهن في البيوت وهذا فيه نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين أن الله تعالى جعل له سبيلاً وكان قد وعد به فقال أو يجعل الله له سبيلاً فان قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول انما

أهل الحق (بامتناعه لمدرك آخر) دال عليه (لوتهم) المدرك (لتم) امتناع هذا التلطف والمدرك الآخر هو أن التلطف بما لا يقصد معناه سفيه أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الا أنه مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسائل أشربنا الى اندفاعها اجمالاً ولا تفصل تفصيلاً ما يقال أولاً ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف (أقول) في الجواب (ذلك) المنع (مكابر) اذ لا معنى للطلب الاستدعاء حصوله) راستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانياً) سلنا ذلك لكتنا نقول (ان التصور بوجه ما كاف) للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة) وبالذات (اذ لا علم) حقيقة (الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غير كيف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كالمطلوب والمطلوب ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير وافي فانا لا نسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلاً كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أعياره والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا يتميز عند الذهن حق التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته امكننا معشر أهل الحق لانساعدهم على الصورة بل العلم عندنا حالة انجلالية أخرى ولو تنزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوماً بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف كيف وقد خرج هذا العلم عن كونه مجعولاً مطلقاً ثم هو ملتبس بالذات والانتفاء الذاتي كاف البتة هذا فالصواب أن يجب بانه لا بد من انما من التصور كالمطلوب أي واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح انصافها بالوقوع والوجود عنواناً فرضية من غير معنونة أصلاً (و) قال (ثالثاً) سلنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلتقي السنة بالسنة اذ رفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو مينا الكلام نفسه والقرآن ولا يكون القرآن مينا  
 السنة وحيث لا يصادف ذلك فلا ينفصل ولا ينفصل الا كذلك قلنا هذا ان كان في جواز عقلا فلا يخفى انه يفهم من  
 القرآن وجوب التحول الى الكعبة ون كابل التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع  
 هذا فقد نفقنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التدبير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا تحكم  
 محض وان قال الا كثر كان ذلك فرجا لا ينزع فيه احتجوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقران غير هذا  
 أو بذه قبل ما يكون لي أن أبذله من لقاء نفسي أن أتبع الاما يوحى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا لا خلاف  
 في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل يوحى يوحى اليه لكن لا يكون بنظم القرآن وان جوزنا النسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد  
 يكون من الله عز وجل والحقيقة أن النسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والمقصود أنه ليس من شرطه  
 أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم يوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو النسخ  
 باعتبار المنسوخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فرمادل  
 على كلامه بلفظ منظوم بأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا ورمدل بغير لفظ متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام  
 والنسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسي وما طالبوه بحكم غير  
 ذلك فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين أن الآية  
 لا تنسخ الا عملها أو بخير منها فالسنة لا تكون مثلها ثم تمدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا  
 قد حققنا أن النسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم باننا بواسطته نسخ كتابه ولا يقدر عليه  
 غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتت آية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن  
 تكون الآية الأخرى هي النسخة الاولى ثم نقول ليس المراد الا بيان بقرآن آخر خير منها لان القرآن لا يوصف بكون بعضه  
 خيرا من البعض كيفما قدر قديما أو مخلوقا بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجزل نوابا

المحال متصفة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أم لا) وكذب (ليس بحال) بعد كيف وتصور  
 الكواذب لا يستحيل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر (لا كلام) لنا (مع الغفلة عن  
 الاستحالة بل المقصود أن المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج) فانه يرجع الى تصور  
 موجودا أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا بتصوره ايقاعا في الخارج (فانه يرجع الى تصور  
 الحسية في المحال (و) قال (رابعان في الامر بالصلاة لم تصورها) الامر (متصفة بالوجود في الواقع) والا انقلب علمه جهلا  
 (اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وحينئذ قد صبح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعا في الخارج  
 فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لان عدم تصورها ايقاعا بل (تصورها) الامر (على ما ستقع لان  
 ماهيتها لا تنافي ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعمادي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته  
 على ما ستقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى أن يقول بتصور حقيقة ثبوتها ايقاعا في الخارج ولا يلزم من هذا وقوعها فان  
 العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الانساف  
 به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أي وتصور وقوع الممكن بما هو  
 ممكن صحيح (و) قال (خامسا ان قولنا اجتماع التقيضين محال) قضية وجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مثبتا)  
 فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما  
 حققنا في السلم) وتقرره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه بالاجاب ولا سلما وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها يمكن عام  
 ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحقيقه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى أن موارد  
 تحقيقه متتمة وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا كون الفن غير بالاشبعنا الكلام فيه وان شئت  
 أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزائدة على شرح المواضع لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخ به اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب اوسنة أما السنة فينسخ المواتر منها بالمتواتر والا حاد بالاحاد أما نسخ المتواتر منها بالاحاد فاختلفوا في وقوعه سمعا وجواز عقلا فقال قوم وقع ذلك سمعا فان أهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة بقول واحد أخبرهم وكان ذلك تابنا بطريق قاطع فقبول النسخة عن الواحد والخارجوا ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء وبدليل أنه كان ينفذ آحاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك ممنوع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذهاب الى تجوز من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منسوخ القرآن بالخبر المتواتر حتى أنهم قالوا رحم ما عز وان كان متواترا لا يصلح نسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواترت وليس ذلك بحال لانه يصح أن يقال تعبدنا بهم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمان ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن وأما حديث قباء فلعله انضم اليه من القرائن ما أورث العلم قلنا تقدير قرائن معرفة توجب ابطال أخبار الآحاد وحمل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل وأما قولهم انه رفع القاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب الباقل والسنة انقطع به بل يجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه كإن البراءة الاصلية مقطوعة بها وترفع نسخ خبر الواحد لانها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل هم تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام أشاع الحكم فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستحيل أن يشيع الحكم وبكل النسخ الى الاحاد كما يشيع العموم وبكل التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلليا كان أو خفيا هذا ما قطع به الجمهور الاشد وذامنهم قالوا اما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد لا يخصص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض أصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن

ههنا أن هذا غير وافي فيما هو بصدده فان له أن يقول لما كفي تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحقيقه فالحكم في طلب موارد تحقيقه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقيق فاصواب في الجواب ما أشار اليه بقوله (على أنه فرق بين تصويره) أي المحال (ايقاعا وبين تصويره مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها الاول للحكم من تصور العنوان لا تصورا يقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (قالوا أولا لولم يصح) التكليف بالمحال (لما وقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا (وقد علم تعالى أنه لا يقع) منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى ممنوع) فالفعل منه ممنوع (وكذلك من علم) الله تعالى (بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذا المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات (لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطي الامكان (فان العلم) بامكان المعلوم أو امتناعه (تابع للمعلوم وليس سببا له) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممكنا تعلق به ممكنا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجائز اذ قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم بخالفه وهو الجهل بخلاف الفعل باطل ولزم امتناعه (فمنوع) لزومه (فان العلم حاله عن الواقع المحقق) لاعن الواقع الفرضي وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل (وأياضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو ممنوع) ان تعلق بالعدم (ولاشئ منهم ما قد دور) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم أن الاشعري ذهب الى أن القدرة مع الفعل وان أفعال العباد

نقول لفظ الجسلي مبهم فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الاولى ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى ولا تقل لهم ما آف فان تحريم الضرب مدرك منه قطعاً فلو كان ورد نص باباحة الضرب لكان هذا ناسخاً لأنه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الآية في أن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه أبواه فلا مذهب الثلث في أن للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق لا يسرى في الامة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من أعنتى شركه في عبد قوم عليه الباقي لفضينا بسيرة عتق الامة قياساً على العبد لأنه مقطوع به اذ علم قطعاً قصد الشارع الى المألوكة لكونه مألوكة الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلاً باباحة التبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدها فينسخ اباحة التبيذ بقياسه على الخمران تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم تعبد بالقياس نسخاً أيضاً لافرق بين قوله حرمت كل متبذو وبين قوله حرمت الخمر لشدها ولذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة وان كان منكر الاصل القياس ولنبي أن لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليه كيم لشدها ليس قاطعاً في تحريم التبيذ بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود أن القاطع لا يرفع الظن بل بالقاطع فان قيل استحالة رفعه بالمظنون عقلي أو سمعي قلنا الصحيح أنه سمعي ولا يستحيل عقلاً أن يقال تعبدنا كيم بنسخ النص بالقياس على نص آخر نعم يستحيل أن تعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لان ذلك يؤدي الى أن يصير هو منقضا لنفسه فيكون واجب العمل به وساقط العمل به فان قيل في الدليل على امتناعه سمعاً قلنا يدل عليه الإجماع على بطلان كل قياس مخالف للنص وقول معاذ رضي الله عنه أجهد رأيي بعد فقد النص وتركية رسول الله صلى الله عليه وسلم له واجماع الصحابة على ترك القياس بأخبار الاحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتمار قوله سمعاً عندهم من الواحد لولا هذا الفقيهنا برأينا ولان دلالة النص القاطع في المنصوص ودلالة الاصل على الفرع مظنون فكيف يترك الاقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة في اجماعهم على ترك القياس بالنص فان قيل اذا تساقت قاطعان وأنشأ كل المتأخر فهل يثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ قلنا يحتمل أن يقال ذلك لانه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الزنا لا يثبت الا بأربعة دل على أنه

مخاوفة لله تعالى فالزموا عليه تكليف المحال) أما من الاول فلانه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيل بالنسبة الى المكلف وأما من الثاني فلان أفعال العباد لما كانت مخاوفة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحال منه (بل) الاشعرية (الترمو) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس بالازم) والالتزام من غير لزوم (أما) عدم اللزوم (من الاول فلان القدرة انما تجب في زمان الإيقاع) أي إيقاع الفعل (حتى يتحقق الامتنال لازمان التكليف) فلا يمكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي الاشعرى (لا يتعلق الا بالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لا بالاجتناد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام) عظيم (في) علم (الكلام) يطول الكلام بذلك لكن ينبغي أن ينبه بان الاشعرى لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده أيضاً من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا تدخل لها في شيء من الافعال فأمل وأنصف (و) قالوا (ناينا كلف) الله (أباجهل بالايمن وهو الصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كاه (ومنه) أي بعض ما جاء به (أنه لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق) وهو محال كيف لا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون بانهفاء التصديق انذلو كان) التصديق (العلم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ما زوم لعدم التصديق وما زوم النفي محال بالذات فكيف أبوجهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لأبوجهل (الا بالتصديق في أحكام الشرع) أنه من الله والاخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والسفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه) صلاة الله عليه وآله وأصحابه وأبوجهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالخبر الشرعية أيضاً مستحيل منه لانه خلاف خبره وخلاف محال قال (ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانهم ما انما يفتضيان أن يكون متعلقهما واقعاً لكونه واجباً وممكناً هذا القدر ثم الجواب وزاد بعضهم لم يعلم أبوجهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة حينئذ لم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لوعلم) أنه

لا يحتاج للشرط بما يحتاج به للشرط ويحتمل أن يقال النسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والأظهر قبوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وأما هذا ما يطلب قبوله للتعين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخ حكم كذا فإذا قال ذلك نظر في الحكم إن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا ظن ما ليس بنسخ نسخاً فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقلده لكن نظرنا فيه وإن أطلق فحمله على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح أنه إن ذكر النسخ تأملنا فيه وقضينا برأينا وإن لم يذكر لم نقلده وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد ينقذه هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فإن ذلك يقبل كما سيذكر في كتاب الأخبار ولا فرق بين اللفظين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وقد أحلت النساء اللاتي حظرن عليه بقوله تعالى أنا أحلنا لك أنز واجل فقبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فاعلم قبل ذلك الدليل النسخ وراه حال النسخ ولم نقلده مذهبها

### (خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ)

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالنسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن اتخاير لحوم الاضاحي فالآن ادخروها وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني أن يجمع الامة في حكم على أنه المنسوخ وإن ناسخه الآخر الثالث أن يذكر الراوي التاريخ مثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معاً أو ما قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والمنسوخ راوياً واحداً أو راويين ولا يثبت التاريخ بطرق الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه روى عنه عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المعنف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل رجعاً قدم المتأخر

لا يصدقه (لنسخ منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يترك سدى) بحال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن ما نعلم من المقدورية فأخبر به وعلم المكلف به أولاً أن لا يكون مانعاً فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة الابتلاء والامتنان لا يبق بعد علم المكلف بعدم الوقوع ويشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا (قيل في الجواب أنه مكلف بالتصديق بالجميع أجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق أجمالاً (والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً) لا إذا كان أجمالاً فالتصديق الإجمالي ليس ملازماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع أجمالاً محال منه) فإن هذا الأجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل والالم يكن أجمالاً وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال (لأنه يتحقق التصديق منه) حينئذ (وقد فرض أن التصديق منه) لأنه قد فرض أنه يتعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي وههنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو أجمالاً والا كان كاذباً فالتصديق الإجمالي أيضاً ملازم لعدم التصديق ولو أجمالاً وملازم النقيض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فيلزم الاستفصال قطعاً تدبر

(مسئلة) الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل) أيضاً (وقيل) مكلف (بالنهي فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فاتفق) بينا وبينهم (بعقد الذمة) عقد الذمة انما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ونفسخ المعاملات كما تنفذ ونفسخ عقودنا إلا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين بديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذه في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وإن ثبت فيطالب

الثالث أن يكون راويه من أحداث الصحابة فقد ينقل الصبي عن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكبر عن الأصغر وبالعكس  
الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل أني سمعت عام الفتح اذ علمه سمع في حالة كفره ثم روى بعد الإسلام أو سمع ممن سبق  
بالإسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطعت صحبته فربما يظن أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس  
من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبته غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على  
وفق قضية العقل والبراءة الأصلية فربما يظن تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مسته النار ولا يلزم أن  
يكون متقدماً على إيجاب الوضوء مما مست النار اذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم ﴿٢﴾ وقد فرغنا من الأصل الأول من  
الأصول الأربعة وهو الكتاب وبتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

### (الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة دلالة المجزأة على صدقه ولأن الله تعالى إيانا بتابعه ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو  
إلا وحي أوحي لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من  
سمعه شفاهاً فاما نحن فلا سلغنا قوله الأعلى لسان الخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الآحاد فاندلج اشتمل الكلام  
في هذا الأصل على مقدمة وقسمين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الآحاد ويشتمل كل قسم على أبواب  
أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصحابة رضى الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس  
مراتب الأولى وهي أقواها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني  
أو شافهني فهذا لا يتطرق اليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي  
فوعاها فإداها كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبرني أو حدثني فهذا لا يتطرق اليه  
اذا صدر من الصحابي وليس نصاصير يحاذق فيقول الواحد من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمد على ما نقل اليه وإن لم  
بالفرق بينهم وبين العبادات الآن يقال إن التروك لها حجة من غير إيمان بخلاف العبادات (وفي التحرير ذلك) أي عدم  
كون الكافر مكلماً (مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية  
حرر النزاع هكذا اذا تمت شرائط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي هل يصحبه التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية  
لا وقالوا تشكك في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن له هذا أثر في كتيبه أو كان فاسداً في نفسه أيضاً فإنه لا يليق  
بحال من يدعي الإسلام أن يتفقوا عن إفاة فقد ان شرط الشرعي التكليف فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلماً بالصلاة وكذا الجنب  
وأن لا يكون أحداً مكلماً بالغ الأبعد الاحرام ولا بالصلاة الأبعد التحريم ولا بالصوم الأبعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالذبح والاعتكاف  
الشروع في الصوم وكيف سألهم أن ينسبوا مثل هذا القول القبيح إلى هؤلاء الأكارم والأيدي والابصار والمجيب كل  
العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وانما اختلفوا في أنه) أي  
(١) الفروع (في حق الاداء) فرض علمهم (كالاعتقاد) المفروض علمهم (أو) أنه فرض في حق (الاعتقاد فقط  
فالعراقيون) من مشايخنا قائلون (بالأول) أي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية (والشافعية) القائلين به  
(في عاقبة) على تركهما أي يحكمهم هؤلاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعاً (والبخاريون) من  
مشايخنا قائلون (بالثاني فعليه فقط) أي فجعلوا بكونهم معاقبين بترك الاعتقاد والفروع لا بترك أدائها فقد بان أن هذه  
مسئلة ممتدة ليست جزئية لمسئلة أخرى وبان لذلك أيضاً أن الفائدة انما تظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المأخذة  
الأخرية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبق الخلاف أصلاً بوجه من الوجوه اللهم إلا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا  
على أن الكفرة الممتنعين على الكفر يخلدون في النار على حسب شدتهم في الكفر يقعون في الدرجات فمنافقون في الدرك  
الأسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضاً فالخاريون قالوا  
بالأول والعراقيون بالثاني ثم إن التكليف بالفروع انما هو لمذهب الاخلاق الجيدة وتكميل الايمان والتقرب إلى الله تعالى  
ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح التكليف فشله عند البخاريين كمثل من يرضى لا يرضى تأثير الدواء فيه فيعرض

(١) قوله أي الفروع كذا بالأصول كتيبه صححه

يسمعه منه فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بلغه أو أراه أو بلغه على لسان من يتقرب به ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنباً فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس فأرسل الخبر أولاً ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم أن الرباني النسبنة فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد إلا أن هذا وإن كان محتملاً فهو بعيد بل الظاهر أن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يقوله إلا وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف من لم يعاصر إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ولا يوهم طلاقه السماع بخلاف الصحابي فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو هم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الأخبار إنما نقلت السماع كذلك أذيقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق إليه احتمالان أحدهما في سماعه كافي قوله قال والثاني في الأمر اذ يعبري ما ليس بأمر أمر فقد اختلف الناس في أن قوله أفعلم هو للأمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ والصحیح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقه أنه أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمر تكلم بكذا أو يقول أفعلموا وينضم إليه من القرائن ما يعرفه كونه أمر أو يدركه ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بناء الأمر على الغلط والوهم فلا نظر في صحة الصحابة بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلمهم على السلامة ما أمكن ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطاً ووقت وقتاً فإسارنا متابعه ولا يجوز أن نقول لعلة غلط في فهم الشرط والتأقيت ورأي ما ليس بشرط شرطاً ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابي نسخ حكم كذا أو لا فلا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق أمرت أن أهاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ولا يظن بمثله أن يقول أمرت إلا عن مستند يقتضي الأمر ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومته وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة والصحیح أن من يقول بصيغة العموم أيضاً

الطيب عنه فاعراض الله تعالى ليس تشر بفالحهم بل الكمال اذ لا لهم فاندفع ما قيل ان الكفر لا يصلح حرفاً باسقاط التكليف فافهم (وليست) المسئلة (محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه وإنما) المشايخ اللاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد فيمن نذر صوم شهر فأنزله والعباد بالله لم يلزمه بعد الاسلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ورد بأن التزام القرينة بقرينة قبطلة الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قرينة لانفس الالتزام فيسبق أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا الا لانه قرينة لا غير لاسماعي رأينا فان العلة صبيحة ما سلم قولاً كما مر فاذا بطل بالردة كونه قرينة بطل سبب الوجوب بما هو سبب ولرد وجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبه ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخل محرماً ولو كان له عدمه لم يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحنت فيه لا تلزمه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسئلة وقال في الحاشية وفيه ما فيه أما في الأولى فلانه لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنابة مجاوزة الميقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أدائها إذا فائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فأنما تتأق إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عند تأمكن أداء الصلاة ولما لم يكن الاداء منها ميسراً أصلاً لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتأمل فيه (الثاني أولاً لوصح) تكليفهم بالفروع (الصحت منه) إذا أدى (لما افقصة الامر واللازم باطل اتفاقاً قلنا منقوض بالجنب) فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل (والحل أنها) أي العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذي هو الايمان (كالمحدث) تصح منه الصلاة اذا وجدت الطهارة والجواب أنهم لا تصح منه أبداً لانه بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فأى شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتأمل فيه (وثانياً) لو وجب الفروع عليه (لا يمكن الامتنال و) هو باطل اذ

ينبغي أن يتوقف في هذا الذي يحتمل أن يكون ماسمعه أمر الامة أو لطائفه أو لشخص بعينه وكل ذلك ينبغي له أن يقول أمر فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره الواحد أمر الجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضرة ولو كان كذلك اصرح به الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي أنه لا يطلقه الا في أمر الامة جل عليه والاحتمال أن يكون أمر الامة أوله أو لطائفه الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهينا عن كذا فيمطرق اليه ماسبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الأمر فانه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الامة والعلماء فقال قوم لا حجة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحتمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحتمل على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية بكذا فالظاهر أنه لا يريد الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره من لا تجب طاعته ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا محتمل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصلة به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك الا وهو يريد من تجب طاعته ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول عليه السلام فهو دليل على حوز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول خير الناس بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يشكره وقال كنا نخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد كنا نخبر ج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من بر في زكاة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العبادة بدون الايمان لا تصح (وبعده لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر) فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية) بعدم صحة الامتثال (الاتساق الامكان الذاتي وينقض بالايمان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزم التقيضان ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين في التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف حينئذ وكذا مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثاً) لو كان الكافر مكلفاً (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب لعدم تفرغ الذمة (ولا يجب اتساقاً قلنا الملازمة بمنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنابات (فهو كانه قضاء عن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة لا تميز الكافر قلت قد ثبت من ضرورات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محذور (والثابت الآيات) أي تطواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا (لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي) لم نؤدى (الزكاة) فعلم أن زلة الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكافون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكينة والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتمى سبب سائر النار بل سبب سائر الكفرين وبينوا كفرهم بالكساية أي ذكر لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما نسألون عن سبب سائر الكفرين لأنهم لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا أن يشب وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة فيثبتون الههنا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى ويول للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة فان هذه الآية أيضاً مكينة بل المعنى ويول للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالنار حيد فتدبر ومنه ما قوله تعالى (يا أيها الناس

فيكون نقلاً للاجماع وفي ثبوت خبر الواحد كلام سيأتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ليس خبراً عنه والآن فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر إلينا وذلك إما بنقل التواتر أو الاتحاد

( القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب )

( الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم ) ولنقدم عليه حد الخبر وحده أنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس وأما العبارة فهي الأصوات المقطعة التي صيغت مماثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبراً لأنه بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبراً وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما إثبات كون التواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر خلافاً للشيئية حيث حصروا العلوم في الحواس وأنكروا هذا وحصرهم باطل فأناب بالضرورة تعلم كون الالف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قديماً محدثاً وأما أوراء أخرزكرناها في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركاً بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وإن لم يدخلها ولا يشق في وجود الأنبياء بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رجعهما الله بل في الدول والوقائع الكثيرة فإن قيل لو كان هذا معلوماً ضرورة لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فأنما يخالف بلسانه أو عن خط في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموه وعنادهم ولو تزكنا ما علمناه ضرورة لقوله كم لكم تزل المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري فأننا نقول النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الأحوال فيعمله بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

أعبدوا ربكم ولغظ الناس عام للكفار والمؤمنين فالكل مأثورون بالعبادة ومنها الفروع أيضاً كذا قالوا وقد روى عن الإمام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضاً الأقرار والإخلاص والعمل فالأول مأثور بالقرار والثاني بالإخلاص والثالث بالأعمال الفرعية وهذا التوزيع هو المراد منه الآية وحديث لا دليل أصلاً فتدبر ومنها قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفار أيضاً (والتأويل في الكل بعيد) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيقولون بالتخصيص إن ظهر شخص لا بعدوا إلا كما قال هذا والله أعلم (مسئلة) لا تكليف إلا بالفعل خلافاً للكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضاً (وهو) أي الفعل (في التمسك كلف النفس) ولما كان النزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا وكان مبناه أن العدم مقدور أم لا أراد أن بين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافاً تاماً فقال (لنزع) لاحت (في عدم الفعل بعدم المشيئة) فإن علة العدم علة الوجود والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطاً للتكليف والثواب (بل) النزاع (في عدم الفعل للمشية) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق به الامتنان في النهي) ويترب عليه الثواب) لو تحقق (فتحن نقول لا تتعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم الناشئ عن المشيئة متحققاً في الواقع (لأنها) أي المشيئة (تقتضي الشيئية) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو هو لا شيء محض) فلا تتعلق المشيئة به (فلا سبيل إليه) أي العدم (الابتغاء) أي المشيئة (بما هو وسيلة إليه وهو الكف عنه والعزم على التمسك) فالحير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة إلى إبقائه أمر المكلف به ومن ههنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لما كان الحرام مبنياً على عدمه لا على فعل الحرام وليس أذ ليس في النهي المطلوب واحد وقد قلنا أنه الكف وذلك لأن الشرية كانت بالذات في الحرام وهو موجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا بقائمة الحد فالحير بالذات عدمه وانما طلب الكف لأنه وسيلة إليه ومانع عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (معنى مقدورية العدم) هو أيضاً معني (أن أثرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلم من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعلم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رجا الله طاباين لذلك فان عنيتم بكونه نظريا شيئا من ذلك فنحن نذكره وان عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان احدهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق والثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينتهي العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلم ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وان لم تشكل في النفس هذه المقدمات بلغظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها وتحقق القول فيه أن الضروري ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذا ليس بضروري فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل بواسطة الذهن فهذا ضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطة ما فيسي أوليا وليس بأولى كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الاربعة فانه اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا لوقيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه الى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون فاذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولى وهل يسمى ضروريا هذا مما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنهم اليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يبرهنها بطراد العادات كقولنا الماء ممر والخرم مسكر كانهما عليهما في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدلل مستدلا على كونه غير ضروري بانه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا وانما تنویر الخلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار علة الوجود لا بالقدر) انما يتحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم أزلي وثابت قبل القدرة فلا يكون أثر الهاء فانه يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعترف (ولهذا) أي لاجل أن العدم لا يكون الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما تتعلق بالكف (عرفوها بان شاء ففعل وان شاء ترك) ففزعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفزعوا العدم على المشيئة (أو) عرفوا بان شاء ففعل (وان لم يشاء لم يفعل) ففزعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) اذا كان الكف واجبا ومكلفا به (حين الغفلة) عن المنهي عنه (يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب) مرارا وترك هذا الواجب (قلنا لا تكلف للعافل) حين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والا يعاقب) على تركه (بناء على عدم المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر لانه اذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الديني يحكم بقتلها فلا أن يلزم ويقال هذا العصيان مرفوع كافي الخبر الصحيح ان الهم بالسبي لا يكتب والحق أن الجواب المسند كونه نزل والحق في الجواب أن الكف انما وجب لحصول حكمه عدم المنهي وحين الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لان تفتاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتناع) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامتناع والكف في المنهي وأما عدم الامتناع) الموجب للعصيان (فيكون) تارة (بعدم المقدور كافي ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعذيبها فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتناع تارة (بفعل المقدور) أيضا اذا كان المقدور شر او عدمه خيرا (ككافي فعل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة شر فيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فعدمه) أي لكونه معدوما غير متحقق (لادخل له في شيء) من الثواب والعقاب واذا عهدها (فلا يرد ما قيل لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب

الاستدلال صحيح أم لا قلنا ان كان الضروري عبارة عما يجرد أنفسنا مضطرين اليه في الضرورة نعلم من أنفسنا اننا مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور أن نعتقد شيئا على القطع ونتردد في أن اعتقادنا علم محقق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة) الاول أن يخبر واعن علم لا عن ظن فان أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماما وعن شخص أنهم ظنوه زيد لم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيداً وليس هذا مع الاصل حال المخبر لا تريد على حال المخبر لانه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون عليهم ضرور بامتنادنا الى محسوس اذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا ايضا مع العادة والافتقد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سبباً للعلم في حقنا الشرط الثالث أن يستوى طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد فاذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق النبوة مع كثرة من في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا بصدق الشيعة والعباسية والبركة في نقل النص على امامة علي أو العباس أو أبي بكر رضي الله عنهم وان كثر عدد الناقلين في هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا وضعه الا حاداً ولا ثم أفشوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده والشرط اتم حصل في بعض الاعصار فلم تستوفيه الاعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتوحيده بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهم ما وان تصابها للإمامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد وتذهب الغرض منه رسم مسائل (مسئلة) عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم الى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم والى زائد

الان في ترك الواجب الا بالكف عنه) والثاني باطل والملازمة لان المؤاخذه بما ليس في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة متنوعة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم) في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل يمدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يخطئ) ببالله (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه (قلنا ممنوع) أنه يمدح على عدم الفعل (بل) يمدح (للكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلمهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع المشروط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كيف لا) يكون غلطاً (و) حينئذ (يلزم نفي تكليف الكافر بالايان) اذا الإيمان لم يوجد وقبله لا تكليف بل لا يكون العاصي مكلفاً أصلاً ولا تخافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفي الامتنال فانه) الاتيان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبداً قبل الفعل وأيضا لا تصح نية أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج والله در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهب (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا ينكره الاشعري (ومتقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقاءه حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا الاجاد غير متمتع والمصنف قرر بنحو آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يؤول بأن المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكفاة ولا شك في بقاءه وحينئذ لا يرد شيء والعول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالامر المتحقق مما لا يعقل فافهم (وما يقال لتعجيبه) ان التكليف متعلق بالمجموع (من الفعل من حيث المجموع) وهو يحدث شيئا فشيئا على التدرج (فيلزم مقارنة بالحدوث) ولا يلزم طاب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فع أنه لا يتم في الآيات) انك ليس

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلومنا لكننا نحصول العلم الضروري ندين كمال العدد لأننا بكل العدد نستدل على حصول العلم فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن تجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة الخبرين وإن لم تكن قرينة ومجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم ببعض القرائن مقام بعض العدد من الخبرين ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها فنقول لاشك في أننا نعرف أمورا ليست محسوسة إذ نعرف من غيرنا حبه لأنسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه ونحوه وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحب بها قد تدل علمه بالذلات آحادها ليست قطعية بل يتطرق اليها الاحتمال ولكن تميل النفس به إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكده ذلك ولو أفردت آحادها لتطرق اليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق اليه الاحتمال لو قدر مفردا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أننا نعرف عشق العاشق لبقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة وبذل ماله وحضور مجالسته لمشاهدته وما لازمته في تردداته وأمور من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لا احتمال أن يكون ذلك لغرض آخر يضمه إليه لانه لا يمكن تنهيه كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك بغضه إذا رؤيت منه أفعال يتجهها البغض وكذلك نعرف غضبه ونحوه لا بمجرد سجرة وجهه لكن الحجة إحدى الدلالات وكذلك نشهد الصبي يرتفع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها شيئا فشيئا (فاسد لأن الفعل إذا كان متندا كان الطلب المتعلق به محالاً إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل يتعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس بالاجموع عما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع مع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت إن طلب المجموع عما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا طلب كل جزء قبله فلا معية أصلاً فتأمل وتشكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدورا (فيصح التكليف به) في هذا الحين (إذا لمانع) من التكليف (العدم القدرة وقد انتفى) أيضا (فلنا أنسلم أنه أثره فأنه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلاً لا في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جدياً وفاسداً أيضا لأنه أراد بأثر القدرة ما يتعلق به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا إذ لم يدخل وتأثير في الكسب (فلنا أنسلم أنه يستلزم المقدورية فإنه يجب) الفعل (بالاختيار لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا أيضا فاسداً لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار أحد المتساويين ولهذا صح وجود واحد من العالم مع كونه مستندا إلى الباري عز وجل فأنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتخصيص الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما أثرنا سابقا بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف به هذا الجواب أيضا وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلنا أنسلم أن لا مانع إلا ذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضا مانع (مسئلة) القدرة شرط التكليف اتفاقا بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكثر أهل الأهواء أيضا وافقوا وإن خالفوا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر الماتريدية (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لاقبله (عند الأشعرية) لأنها أولا أنها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر) فإنه لما قيل أن يقول أن تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد الاين في الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالفهم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة تمامع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا تحلو ثديها عن لبن ولا تحلو حلماته عن ثقب ولا تحلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج اللبن وكل ذلك يحتمل خلافة نادر وان لم يكن غالباً لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكائه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيئاً آخر لم نشاهده وان كنا نلزمه في أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وتواترها وكل دلالة شاهدية بتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حسياله وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدرجاً سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الايامات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيخلق هذا بها واذا كان هذا غير منكرف فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه لوتجرد عن القرائن لم يقد العلم فانه اذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرجل مرفق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءة الاعن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم في التأثير بمقام بقية العسد وهذا ما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضي ايلة الملك وسياسة اظهارة والمخبرون من رؤساء جنود الملك فيتمسور اجتماعهم تحت ضبط الايالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفس تأثيراً لا ينكر ولا أدري لم أنكر القاضى ذلك وما برهانه على استحالة فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالقائع وبالشخصاء قرب شخص انغرس في نفسه أخلاق قيل به الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا يزهان على استحالة فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكهبي جوازه ولا يظن بعمومه تجويزه مع انقفاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وفيه غلط بالشرك الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعاول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعد زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحاً عن ارادة المرید ولذا امتنعوا من أن يكون معاول المختار قدما (و) لنا (ثانياً) كانت القدرة (مع لزوم عدم كون الكافر مكلفاً بالايمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة) ولا تكلف بغير المقدور ولا تصح الى قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعرية (شروط التكليف عندنا أن يكون هو) أي الفاعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهو هنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة فيصح التكليف (كذا في المواقف) فان قلت فعلى هذا يكون تكليف الغاير واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما صرحت قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزاً عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم (أقول) الايمان مقدور للكافر البتة اذ (ليس يخلق الجوهر انفاقاً) فيما ينشأ ويثبت فانه يستحيل أن يعطى قدر خلقه (بل) الكافر عندنا كالساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالقيد) الغير القادر عليها (لا بل) عندنا كالقيد) اذا المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن لما منع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعتة عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلاً (والفرقة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية) وانكارهم مكابرة اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل البتة كما روى عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعرية هذا أو انكار القدرة رأساً فلا شعري أجل من أن يتفوه به فضاء عن أن يتخذ مذهباً لكن لما جاء التابعون ولم يتبعوا في مراد فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلاوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه بهذا أيضاً والله أعلم بحال عباده الاشعرية (قالوا) أولاً انها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالضررب ووجود المتعلق بهذا النحوم المتعلق (بدون المتعلق محال) وهذا الدليل أيضاً يرشد الى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولاً (منقوض بقدرة الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (والالزم قدم العالم) وثانياً لانسل منها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعي

مبلغا لا يبقى بينهما وبين إثارة العلم الاقربينة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالة ولا يقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزمنا بقول الواحد مع قرائن احوالهم انكشف انه كان تليسا وعن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على اليهود من استمرارها فاما لو قدرنا خرق هذه العادة فانه تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنقسم اليه القرائن (مسئلة) قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقفها على المزين لتحصل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذ لم تكن قرينة فاننا لا نصادف أنفسنا مضطرين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلًا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضا (مسئلة) قال القاضي علمت بالاجماع أن الاربعة ناقص أما الخمسة فأوقف فيها لأنه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف لان العلم بالتجربة ذلك فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقص لا نشك فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوم لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الانبياء عليهم السلام عند تواتر اخبار البنا وأنه كان بعد خبر المائتين والمائتين ويعبر علينا بتجربة ذلك وان تكلفناها وسبيل التكليف أن نراقب أنفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا بخبر وناعى قتله فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يترايد أكيدته الى أن يصير ضروريا لا يمكن أن نشك فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لا يمكن الوقوف ولكن ذلك تلك اللحظة عسير فانه يترايد قوة الاعتقاد ترايد اخفى التدرج نحو ترايد عقل الصبي المهم الى أن يبلغ حد التكليف ونحو ترايد ضرورة الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا) انما اعرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت على الفعل (لعمدست) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة (قلنا) لانسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل (لو سلم عدم البقاء للشرط) في التكليف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى بتوارد الامثال) وهي المتقدمة على الفعل لاخرى معين منها (و) قالوا (ثالثا) لا يمكن الفعل قبله (أي قبل نفسه) (فلا يكون مقدورا قبله) فاذا ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كما ترى) لانه متقوض بقدرة البارئ عز وجل وأيضا وصف القلبية على نفسه متمنعة بالذات وأما ثبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لا ممتنع الانقلاب فتدبر (فرع \* القدرة) الواحدة (تتعلق بالامور المتضادة بخلافها) فانهم لا يقولون بتعاقب القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا لعمد) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بد لا) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة) قدم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف (الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير بالآلزم) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة لازمة لسلامة الآلات فان عدم الرجل لا يقدر على القيام (والى مبسرة فاضلة عليهم بافضال منه تعالى باليسر) وهي صفة بها اقدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد هناك من صحة اسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرطا في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) للأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تنصير لم يأنم) ووجب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعمد (فلا قضاء) لعدمه (ولا انم) لعدم التنصير (وان قصر) وقوت الواجب (أنتم مطلقا) سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) وقوعا (وجب الاداء) لا بعينه بل (ليترتب) عليه (القضاء كالأهلية في الجزء الاخير من الوقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لفرق) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يحتمله) الاداء حتى يعسد المكلف قادر إعادة كيف لا وأي فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين جل الجبل فانهم لا يتصور ان منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهم (و) قال (في التحرير)

بالاربعة ائخذ من الجمعة وقوم الى التخصيص بالسبعين ائخذ من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد اهل بدر فكل ذلك تحكيمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه ويكفي تعارض أقوالهم دليل على فسادها فاذا لا سبيل لنا الى حصر عدده لكننا بالعلم الضرورى نستدل على أن العدد الذى هو الكمال عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما علم أن الخبر يشيع والماء يروى والخمر يسكر وان كنا لا نعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرآن نفيده العلم وان لم نقدر على حصر أجناسها ووضبط أقل درجاتها (مسئلة) العدد الكمال اذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الاشرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبروا عن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لقوات الشرط الثاني فنعلم أنهم بحملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله انى شاهدت ذلك بل بناء على توهم وطن أو كذب متعدد الانهم لو صدقوا وقد كل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الاربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضى لم يحصل له العلم بصدقهم وحازله القضاء بغلبة الظن بالإجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلًا قاطعًا على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقطعنا بان فيهم كذبًا أو متوهمًا ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كذبًا أو متوهمًا فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقه على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدتهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ماذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بأن يكونوا مقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذى يستقل بأفاده العلم وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتمان فان كانوا مبالغًا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكتمان فلا يستحيل الانكتمان في الحال الى أن يتحدث به في ثانی الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرة انما يفيد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسمع بل لو سمعوا عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصًا عن مبلغ يستحيل منهم

وانما يجب عليه (لانه لا قطع بالخير) أى بكونه أخيرا (لامكان الامتداد) بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن نوح على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غرا الجبارة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس قفى حتى لا تدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تغربه (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلزم عدم القطع وأى دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد) ما بازيد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذ (ولا نزاع فيه) بل في التضييق (أو بالسد والبسط) أى بامتداد الجزء الأخير وانبساطه (فيما يلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أن له أن يختار الشق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا لاحتمال امتداد وقته المقسدر شرعا بازيد الاجزاء فيه كتحلل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فمنوع فان الكلام في المضيق ظنا (و) يلزم أيضا (المناط) ههنا (الاخير الواقعي لا الاخير العلى) فان النزاع انما وقع في أن الامل في الجزء الأخير الذى لا يسع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شئ وأما ان ظهر الامتداد بايقاف الشمس حينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالايقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمه وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام في الاسلام صريح فيما قلنا لاننا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك شرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانه لا تسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل النقل الى البدل المشروع وعند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (قالوا لى أن يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء) فان قلت لا ينفع البقاء إذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بما يمنع) مستند بان مراتب السرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر أما أولا فلا لانه ان أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكمار ورمضان الخلف أن عددهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلطهم

﴿خاتمة لهذا الباب﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب اليها قوم وهي نجسة (الاول) شرط قوم في عدد التواطؤ أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد فان الحجيج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقتهم مع أنهم محتويهم مسجد فضلا عن بلد وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء حصل العلم وقد حواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطؤهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة امكان التواطؤ من بني الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتل وقتلة وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر \* فان قيل فلنعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبه قلنا لم ينقلوا التثليث توقيفا وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على مغزاها كما فهم المشبهة القشبية من آيات وأخبار يفهموا معناها والتواطؤ ينبغي أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبهه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا إذا رأى زوجته وولده فله شبهه قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النبوة لا ثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصائب عابثا وخرق العادة لتصدق النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العاصي زماننا لم نخف من انقلابها عابثا نائقة بالعادات في زماننا \* فان قيل خرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فحينئذ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بديهي الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيرد عليه ما أورد على التمسير وأما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فانه يلزم حينئذ الانقسام نعم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقعة عند حد على رأيهم وأما ثالثا فلان المخدور باق اذ لا يقطع بالتضييق على هذا الجواب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضاءه فتامل وهو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كله جدل) فانه لا يلزم من البياض امكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكاف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تقرير الكلام (القول بترتب القضاء لما على نفس الوجوب كافي التام) وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير أورد أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجماعة ولا أقل من امكانها وبانه يشكك حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجماعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا امكان للجماعة وعن الثاني انه قد سبق في مسألة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر منا تحقيق بنفسه لكن بقي ههنا كلام عويص هو أن افضاء السبب الى وجوب الشيء في الذمة وان كان جبريا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب ودمر أن المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزمان والنوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله أعلم بالحكامه (أو) يترتب (على وجوب جزء من الاداء كافي النفل اذا أفسد) لانه انما وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسمعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا أن وجوب الجزء ههنا بالشروع وههنا قبله وهذا أيضا غير وافي لان الشرع انما أمرنا بالصلاة في هذه الاوقات لا بأجزائها استعلا لابل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل ممكنا في العادة فثبات شرط وجوبه فلم يجب أداء أجزائه التي يسمعه الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالتمام هذا فقد بان أن الاشبهة قول الامام زفر

هذا جائز كرامة لا ولياء فعل وليا من الاولياء دعا الله تعالى بذلك فاجابه فان شئت لا مكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن  
 قلوبنا العلم الضروري بالحاصل بالعبادات فاذا وجدنا من أنفسنا علمنا ضروريا بأنه لم تنقلب العصا ثعبانا ولا الجبل ذهبا ولا الحصى  
 في الجبال جواهر وواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا أولياء  
 مؤمنين وهو فاسد ان يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع)  
 شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار  
 عن العلم الضروري وان صدقوا حصل العلم فلو أن أهل بغداد ادخلهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه أو  
 شهادة كتبوها فاخبروا حصل العلم بقولهم فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو  
 أخبروا عن اكرامه قلنا أحال القاضي رحمه الله ذلك من حيث أنه لم يجعل للقراش مَدْخَلًا وذلك غير محال عندنا فاننا بينا أن النفس  
 تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فذا ظهر كون السيف جامعاً لم يعد أن لا يحصل العلم  
 (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين وهذا يوجب العلم بالخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن  
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فأى حاجة الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على أن الله  
 عنه اذ ليس فيهم معصوم وأن لا نلزم حجة الامام الاعلى من شاهد من أهل بلده وسمع منه دون سائر السلاسل وأن لا تقوم الحجة بقول  
 أمرائه ودعاؤه ورسوله وقضائه اذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم  
 على هذيانهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة أقسام  
 القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة وان لم يدل عليه  
 دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار المتواتر وما عداه فانما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط في المختار (فتدبر) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات  
 (فيتقدم بها الوجوب) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة  
 بخلاف الممكنة اذ بقواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر أصلا بقي الذمة مشغولة به ووثاخذ  
 في الآخرة وذا حكمه وابقاء الجمع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان  
 النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا اغناء الا من الغنى كذا قالوا (كلزكاة) فانها واجبة بالقدرة الميسرة (فانه شئ قليل من كثير) لانه  
 خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أى ليكون وجوبها بالقدرة الميسرة (سقط  
 وجوبها بالهالك) أى هالك النصاب اذ لو وجبت مع الهالك انقلب اليسر عسرا (ولهذا) (انتفى) الوجوب  
 (بالدين) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فالوجوب لزم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو أن الذي ثبت  
 من الشرع من اليسر في اجاب الزكاة لا مرثله لكن لا يراهم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهالك وليس فيه انقلاب اليسر  
 عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لزم وأيضا يفتى الى  
 فوات أداء الزكاة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وتوفت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب ولا يجبر عليه الا بدليل  
 من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا ندفع ما في التأويل من معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان  
 وجب بطريق اجاب القليل من الكثير سهولة فالوجوب على تقدير الهالك يبقى غرامة وبان الافضاء الى الفتور من  
 الشرع فلا بأس به فتأمل (مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أى لوجوبها (عندئذ لان الاشتراط) أى  
 شترط القدرة لا وجوب انما هو (الاتجاه التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لا يجاب الاداء حين وجود القدرة  
 ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لان اتحاد السبب أى سبب وجوب القضاء والاداء (واذا لم يتكرر الوجوب) في القضاء  
 (لا يجب تكرار القدرة) التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرط الوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب  
 قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه الاول أننا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس الآن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان أقواهما أخبار الرسول عليه السلام عن متناع الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل إذا أخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجزل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أئبدى الكاذبين لأن ذلك لو كان ممكنا لعجز الباري عن تصديقه رسوله والمعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الأمة اذ ثبت عصمته بقول الرسول عليه السلام المصوم عن الكذب وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خير يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الأمة أو من صدقه هؤلاء أدل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا (السادس) كل خير صرح أنه ذكره الخبير بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه لانه لو كان كذبا لماسكت عنه ولا عن تكذيبه ونعني به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خير ذكر بين يدي جماعة أمم كوا عن تكذيبه والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذبا وذلك بأن يكون الخبر وقع في نفوسهم وهم عديمي شع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به وبمثل هذه الطريقة ثبتت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان يغفل عنهم بدجاعات وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهم أكمل الشرط وترك التكبير كما سبق نزل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد أمر جماعة ودعى عليهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل ثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتمدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يستند الى مشاهدة وكانوا عديدا يستحيل عليهم الدخول تحت دواع واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق قوا الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدا ولا التوافق على انفاق قلنا أحوال القاضى رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التواتر في علم الله فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان

لتفريق ذمة اشتغلت بالواجب كما أن وجوب الاداء كان لتفريقها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان التكليف بالاداء متفهما اياه عند فواته ونقص القضاء كاشتغاله عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجددا فلا بد من قدرة متعددة الثاني سلنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء بل هو ان يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما انهم اشترطوا لابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورها بقاءه وذلك مستحيل في النفس الاخير وأيضا انه سفيه وعيب فيستحيل عليه تعالى الرابع أن النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء في القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وأبضا لم يجب) القضاء (الا بقدرة متعددة لم يأثم بالترك بلا عذر وقد أجمعوا على التأثيم) بيان الملازمة أن المكلف تأخير صلاة القضاء وصيامه الى النفس الاخير وقد فاتت هناك القدرة فالوسقط الوجوب لم يأثم اذا التأخير كان جائزا ولا انهم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا تأثم أيضا وفيه نظر أما أولا فلا يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأثم اللهم الا أن يلزم وعدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولولم يكن قضاء كما يدل عليه الايل الاول وأما ثانيا فلا ان التأخير الجائز التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير تأثم بفعلة التأخير الغير الم شروع فحينئذ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذي نفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عنهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها أجاب بقوله (وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل أيضا يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير المصادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب) (في الجزء الاخير) كمن صار أهلا فيه (وعدمت القدرة في القضاء والتأثيم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعاً كذبهم أو اشتباههم على كذب أو متوهم وهذا على مذهبه ان لم ينظر الى القرائن لازم أما من نظر الى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فان قيل خبر الواحد الذي عمل به الامة هل يجب تصديقه قلنا ان عملوا على وفقه فليعلم عملوا عن دليل آخر وان عملوا به أيضاً فقد آمنوا بالعمل بخبر الواحد وان لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقته فان قيل لو قدر الراوي كاذباً كان عمل الامة بالبطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الامة قلنا الامة ما نعبده والا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالفوضى اذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئاً وان كان الشاهد كاذباً بل يكون محققاً لانه لم يؤمر الابه <sup>ب</sup> القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الاول) ما دعي خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو اخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين واحياء الموتي في الحال وأنا على جناح نسر أو في جلسة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الامة فانه ورد مكذباً بالله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وللامة (الثالث) ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب اذا قالوا لحضرة ناصية في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكمه من الواقعة أصلاً (الرابع) ما سككت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع احالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كما لو أخبر بخبر بان أمير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكذبه اذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله ولا حالت العادة اختصاصه بحكاية وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الاولاد الذكور ونصه على امام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما اذا كان أحالت العادة كتماناً فان قيل فقد تفرد الاحاد بنقل ما توفرت الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كافراده صلى الله عليه وسلم الحج وقرائنه وكذب قوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام تكلم بميمونة وهو حرام وأنه دخل مكة عنوة وقبولة شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراد الاعرابي بالرؤية حتى لم يشاركه أحد

ترك الاداء ولا في ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون في هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفرغها باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق قد كان قادراً على تفرغها ولم يفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطوبى بالايصال لتفرغها والقدرة عليه ثابتة واذالم تبقى هذه القدرة أيضاً تبقى في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الانتم وهذا أمر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تقرير الاول أن اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به أمر بتفرغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثير وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكرامة لا يكلف الله الخ اذ هذا الاشتغال ليس تكليفاً وانما يكون لوطوب مع عدم القدرة بتفرغها \* قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء شيان في اشتراط القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوبها ادعاء عينا القدرة الحقيقية ويكتفي بالمتوهمه فيما يجب الاداء لترتب القضاء كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية لا لاثباتها عينا واذا آخر الى النفس الاخير يكتفي بالقدرة المتوهمه لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ مانصه وفي الحاشية انما كل التأثيم مشكلاً لانه لا تقصير من المكلف في فوت الاداء لانه غير مقدور ولا في القضاء لان التأخير جائز لانه موسع ولا تأثيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكك أيضاً التأثيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجودها لان المقدمات جارية فيه وحينئذ يرد عليه ورود ظاهر أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه فان التوسعة انما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وهي هنا وقت القضاء العرفي فاذا فوت في العرفه قد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب التأثم ثم قال وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتمل وهذا لا يظهر له وجه فانه ان اراد الانفصال في الاداء بان في الجزء الاخير نفس الوجوب لانه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الاداء فهذا لا يبعد التأثيم لان التأثيم متوقف على وجوب الاداء وان اراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٢) قوله والاداء كما يشترط الخ كذا في الاصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر وبإدو حاضر ونقل  
 النصارى معجزات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهد وهو من أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بقية  
 معجزات الرسول عليه السلام كنقل القرآن في الشبوع ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ونقلت  
 الامة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن وما تعم به البلوى من  
 اللبس والمس أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن  
 ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلعه عليه أو على نبيه بأخباره اياه نعم ظهر  
 على الاستفاضة تعليمه الناس الافراد والقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد  
 واثني ولا يقع شائعا كيف ولو وقع شائعا لم تتوفر الدواعي على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما  
 دخوله مكة عذرة فقد صرح على الاستفاضة دخوله منسجما مع الاولوية والاعلام وتعمام التمكن والاستيلاء وبذلك الامان ان دخل دار  
 أبي سفيان ولبن أبي سلاحة واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدل بعض النحهاء بما روى عنه صلى الله عليه وسلم  
 أنه ودى قوما قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحا ووقع مثل هذه الشبهة لا أحاد يمكن أن ترال بالنظر وأن يكون  
 ذلك بنى خاص عن قوم مخصوصين ولسبب مخصوص وأما افراد الاعراب برؤية الهلال فمكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة  
 الاولى لحفاء الهلال ودقته فينفرد به من يحتسب بصره وتصديق الطلب رغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق  
 وأما انشقاق القمر فهي آية يلية وقعت والناس نيام غافلون وانما كان في لحظة فرآه من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم من قرش  
 ونبه على النظره وما انشق منه الاشعة ثم عاد صحت في لحظة فكهم من انقضاء كوكب وزلزلة وأمرهاالة من ريح وصاعقة  
 بالليل لا ينتبه له الا أحاد على أن مثل هذا انما يعلمه من قيل له انظر اليه فانشق عقيب القول والتجدي ومن لم يعلم ذلك  
 ووقع عليه بصره بما توهم انه خيال انقشع أو كوكب كان تحت القمر فاجبلي القمر عنه أو قطعة من حجاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يجب عليه القضاء عينا بل ليجب عليه الخلف وهو الايصاء والاثم بعد الموت وهذا أيضا قريب  
 مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة بقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ايقاعها  
 تفرغ بالذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان أرادوا بحقيقة  
 الحال هذا القدر فكل ما هم تام والافش كل والله أعلم

### (السبب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

﴿مسئلة فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف عندنا﴾ المراد بالقول نفس التصور لا التصديق والالم يكن الكافر مكلفا  
 لعدم التصديق ويازم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالاعمان موقوف على توجه التكليف وهو  
 على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا ينتمض عليه (ووافقنا بعض المحققين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم  
 وخالف بعض آخرون منهم (لنا أن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امتنالا) أي لاجل وقوع الامتنال كما  
 يراه معشر مانعي التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتداء) أي لاجل الابتداء بأنه يعزم على الفعل ويشعر ذيله  
 لامتنال كما يراه قائلو التكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امتنالا أو ابتداء (من لا شعوره به محال لانه) أي الايقاع امتنالا  
 وابتداء (فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر) وهذا لا ينتمض من قائل التكليف بالمحال لانه لا يعلم على رأيهم طلب المحال  
 محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتداء عندهم وهذا منتف من لا شعوره فاستحال  
 التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (فيل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لافي زمان عدمه) وليس  
 الفهم محال لافي زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أراد أن طلب الوقوع امتنالا أو ابتداء محال من لا شعوره بشرط  
 عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمذهب استحالة في زمانه وان أراد أن طلب الوقوع منه محال  
 في زمان عدم الشعور فمنوع (أقول) في الجواب (لمثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتواتر نقله وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لأمري من أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولأن غير القرآن انحاطه في عمر كل واحد مرة واحدة وربما ظهر بين يدي نفر يسير والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى ويلقيه على كافة قاصد أو بأمرهم بحفظه والتلاوة والعمل بوجهه وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما ما شاء من القرآن كسائر السور وابن مسعود رضي الله عنه لم يشكر كونهم مامن القرآن لكن أنكر إثباته في المحقق وإثبات الحمد أيضا لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته وكتبه وسلم يحجده كتب ذلك ولا يسمع أمر به أنكره وهذا تأويل وليس بخدا لكونه قرآنا ولو خد ذلك لكان فسقا عظيما لا يضاف إلى مثله ولا إلى أحد من الصحابة وأما ترك النصاري نقل كلام عيسى عليه السلام في المهد فلهذا لم يشكوا لا بحضرة نفر يسير مرة واحدة لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوا إليها فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فأن درس فيما بينهم وأما شيعي ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم اذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي معجزة وأما الخبر عن المس والمسكر وما تبعه بالهوى فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عددا يسيرا ثم ينقأونه آحادا ولا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتوفر الدواعي على التحدث به دائما القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقا لما أخلنا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا ولم يستحيل أن يخلصنا عن دليل قاطع على صدقه ولو قل هذا وقيل يعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما أخلنا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقارنا لهذا الكلام وظيف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء) اللذين هما فرع العلم والشعور (فوجوده بدونه) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجوده المشروط بدون الشرط (والمحال محال في جميع الاوقات) فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستبدال الوصف) تكليف الغافل (الوصف تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل فيه الا عدم الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهما سميان (قيل) لا نسلم أنه لا مانع يتخيل لعدم الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير وافي لقضاء الضرورة أن الانسانية لا تدخل لها في الباب الوجود الفهم فالإنسان الغير الفاهم والبهيمة (١) سواء سميان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والاصح تكليف البهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضا فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المجوزون للتكليف بالمحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير وافي فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والافلا وجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين) واذ قد أجازوا هذا فلا يجوز ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري وجميع عليه على ما نقاوا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداد) أي الفهم (في البهيمة مع غائل الجواهر) كلها انسانا كانت أو بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضا جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا قصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شيء يخلفه الله تعالى اختيارا) والله قادر على كل شيء فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم ففيها استعداد الفهم أيضا فلا وجه لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محال تأمل فتأمل) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المجوزون تكليف الغافل (قلوا أولا كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وإبلاؤه) وهو غافل فصيح تكليفه بل وقع (قلنا) لا نسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا وصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في الذمة جبرا (بشهود الشهر) وان لم يكن مكافا بالاداء كالحائض

(١) قوله سواء سميان كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع النسخ بينهما كتبه محققه

بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وبخوره اذ لم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا بخلاف التحدي بالنسبة اذ لم تظهر معجزة فانا نقطع بكذبه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل محال وتكليف المحال محال فيه علمنا اننا لم نكلف تصديقه فلم يكن رسولا لينا قطعا أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم نتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل يمكن ونحن مصبون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فنحن مخبطون وان كان هو صادقا فان قيل انما وجب اقامة المعجزة لتعرف صدقه فتنبه فيما يشعرك فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرناه الى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بظن الصدق في الخبر وان كان هو كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد وبين المدعى عليه أو بين المدعى مع الشكول فلا تخيل شيئا من ذلك

(القسم الثاني من هذا الاصل في أخبار الاحاد) وفيه أبواب (الباب الاول) في اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم اننا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فنانقله جماعة من خمسة أو ستة مثله وخبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد وإذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين وما حكى عن الحديث من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم بوث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تستلهم في قوله تعالى فان علمتوهن مؤمنات وانه أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكامة الشهادة التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي لم يكف به والايمان باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكف بالكف عنهم فلو وطئهم لم يأن ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالتزام ذلك فانه كالتزام عند العلم الخبير الا أن السكر محرم أفضى الى القبح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول يشك بصحة اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز أن يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد وقرار والاعتقاد لا يتصور منه فانه فرع العقل الا أن يقال يصح الاسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (أن السكران من محرم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر (فتصح عبارته من الطلاق والعنق وغيرهما) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما وإذا أخذت تلك العبادات الواجبة (فمازمتها الاحكام) كاهاد نيوية وأخرية والسرفية أنه انما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعليه باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتي بهذه القبائح والقبائح كلها باختياره حكما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان العقل يسير فهو قاطع للخطاب فتد كلفه كالتكليف الصاحي والا فلا وجه للتكليف لانه والميت والمجنون سواء (الا الرد لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى ممن لا قصد له (فكانه لزوم) لها (لا التزام) لها ولزوم الكفر ليس كفر ابل التزامه وانما اعتدنا بالقصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجيح الجانب الاسلام) فانه بما لو لا يعلى فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (نانيسا) قال الله تعالى لا تتربوا الصلوة وأنتم سكارى (الآية فكافة واحال السكر بالترك) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لا نسب انه حال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهديان) وظاهر أنه في هذه الحالة شاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال أصلا أجاب بقوله (واعتبار أي حنيفة) رجه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب للعد احتياط) منه لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان أسرار الحد أهم (لان مبناه على الدرة) ونحن مأمرون بان ندركه بأحداث الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى إيماناً مجازاً ولا تملك لهم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فله في الوجوب بدليل قاطع أو وجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعاً ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو بين المدعى مع تكول المدعى عليه **(مسئلة)** أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضاء عن وقوعه سمعاً فيقال لهم من أين عرفتم استحالة أبا الضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم إلى اثباته لأنه لو كان محالاً لكان يستحيل إيماناً أنه أو لنفسه تتولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفتت إلى المفسدة ولا نسلم أيضاً أن التفتت إليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فإن قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً في سفك دم أو في استحلال بضع أو بما يكذب فيظن أن سفك الدم هو بامر الله تعالى ولا يكون بامر غيره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيجوز من الشارع حواله الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل إذا أمر الله تعالى بامر فليعترفنا بامر من نكون على بصيرة أما مثليون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر من ينكر الشرائع فنقول له أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر فظنتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً في أي بالواجب عند الظن فقد امثل قطعاً وأصاب فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والخالف فاحكم به واستمع بعدا بغيره صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب ولست متعبد بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما نعتقه في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليهين وغير ذلك وأما إذا صدر هذا من مقر بالشك فلا يمكن منه لأنه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفقوى ومعانية الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

قاصر من وجه فإن قلت إذا كان السكران فاهم ما فهم حتى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تيقنوا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لا تأويل فيه) فإن العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير المجاز وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهر له وجه ولعله من سهو النسخ الآن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالرأي حرام (والقوم التزموا) التأويل (بأنه منى عن السكر) لأن الصلاة في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر (تقولهم لا تمت وأنت ظالم أي لا تنظم فتوت ظالمها هذا) فإن قلت لا يساعد شأن النزول فإن الجزم بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى منى عن السكر وقت الصلاة أي لا تسكروا وقت الصلاة فتصلون وأنتم سكارى ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة إلا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر **(مسئلة)** المعدوم مكلف بخلاف (المعتلة) ولما كان المنادى منه أنه مكلف منجزاً وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسر به بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التخييري) الشفاهي قيل الأشعرية يتقصون بهذا عما رده عليهم إذا كان المعدوم مكلفاً فالتأثم أجدر بأن يكون مكلفاً ورده عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شيء أولاً وإن شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الأول كيف لا يجب على التأثم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فإن المعدوم تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذلك الإيجاب لأنه متقدم معه فلا تكليف أزلي وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف وإذا تعلق في عدم فلا تكليف وأما نحن فلا رده علينا لأننا يجوز تعلق الأمر بالمعدوم والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الإيجاب من غير وجوب ففي المعدوم وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روى عن الإمام الهمام أبي حنيفة هذا الكلام بعض الأخيار الذي يعتقد الأنامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله قال مطلع الأسرار الإلهية لا خلاف بيننا وبين الأشعرية أصلاً فإن معنى تجوزهم التكليف للمعدوم أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم ومن هذا المعنى التأثم أيضاً مكلف عندهم ونحن لا ننكر ذلك فإن أراد هذا الخبر في الشقيق الوجوب الشفاهي فنحن أنه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الإيجاب ولا يقتضي الإيجاب ذلك فإن التغير الذي بينهم ما يجوز انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادة خزيعة بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وعرون والانباء صلوات الله عليهم وقد  
يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم ألحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع  
به وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مظنون وألحق بالمعلوم والكهنة تعلم قطعا بالعبان ونظن بالاجتهاد وعند الظن يجب  
العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستعمل أن يلحق المظنون  
بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في منفعة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلا فإن قيل فهل يجوز  
التعبد بالعمل بخبر الناسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك  
علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الناسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر شيء ويكون الخبر صدقا أو كذبا  
شيء آخر (مسئلة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا  
عليه بدليلين أحدهما أن المفتي إذا لم يجد دليلا قاطعا من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلم يتكلم به لتعطلت  
الأحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مبعوثا إلى أهل العسر يحتاج إلى انفاذ الرسل الذي لا يقدر على مشافهة الجميع ولا  
إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يفد ذلك أهل مدنيته وهذا ضعيف لأن المفتي  
إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كالأفراد خبر الواحد أيضا وأما الرسول صلى الله عليه وسلم  
فلا يقتصر على من يقدر على تبليغه فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكافيه فليس تكليف الجميع واجبا نعم  
لوعبدني بأن يكاف جميع الخلق ولا يخفى واقعة عن حكم الله تعالى ولا يخفى ما عن التكليف فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد  
ضرورة في حقه والدليل الثاني أنهم قالوا صدق الراوي يمكن فلو لم يعمل بخبر الواحد استكنا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله  
صلى الله عليه وسلم والأحكام والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبه ممكن فربما يكون علمنا بخلاف  
الواجب الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والناسق لأن صدقه ممكن الثالث دعوى أن البراءة معلقة بالعقل والنبي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو معنى أفعل مأخوذ من التعلق بالأسور وما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب  
وأما الاحتياج فبني أفعل من حيث هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل أبدا وأزلا وأما الوجوب والاحتياج اللذان هما اعتباريان  
ويتم ما مطاوعة فكلهما منتفیان في الأزل عندهم وإن أراد الوجوب العقلي فنتار أن المعدوم في الأزل يجب عليه الأمور  
وجوبه عقليا لا متجزا ولا ظهرا يقال الوجوب والاحتياج العقليان ثابتان في الأزل ولا تتحالة وكذلك حال النائم والمتحيزان ليسا  
في الأزل كيف والمعتبر في الاحتياج المنجز التعلق المنجز فلا يتحقق إلا عند وجود المكلف قوله وأيضا الملح فبعد من احتجوا به  
بوجهين ثم قال مطلع الأسرار الإلهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى  
أبي منصور والماتريدي رضي الله عنه لكن حاسلها أن الأحكام مدرجة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف  
والامر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم لا وإنما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأمر في بعض الأحكام فتمس  
(لناوالا) يكن المعدوم مكانا (لم يكن التكليف أزليا التوقفة على التعلق) ولو عقليا وان لم يكن المعدوم مكانا لم يتعلق به في  
الأزل ولا موجود حتى يتعلق به (والثاني باطل بل هو أدنى لأن كلامه تعالى أزلي) لأن كلامه صفة له تعالى فكيف  
تأمله فيستحيل حدوثه (لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لا بد لا يتم على المعنى بل لا يتم بقوله تعالى ليس صفة  
قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام تام مبسوم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشقة حق من غير قيام المبدأ فإن الكلام  
مشتق من التكلم وهو خلق الكلام وانطلق صفة له تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولا لا يتم على الكراميات الثلاث  
بقيام الحوادث بذاته تعالى إذ في الحاشية ولا يخفى على المستيقظ بأن شأنه أن لا يفسد التسمية كذا في قوله تعالى لا يكون  
الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة فدل عليه لا وجه للارتياب فيه ألا ترى أن قول الإمام أبي حنيفة في قوله تعالى والخلق القرآن  
فهو كافر قالوا هو من الكفران لأن الكفر وكيف سبوا الإمام أحمد على أشباهه العذر بالعدم لم يجوز خلافه على أنسان فدل  
عن التكرار وانظر إلى ما قاله الإمام الشيخ داود الطائفي رحمه الله تعالى في قوله تعالى والخلق القرآن كلام الإمام الهمام جعفر  
ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجه إثباته الكرام عن القرآن على عوالت أو مشقة لوق وأجاب القرآن كلام الله غير مشقة لوق

الاصلي فلا ترفع بالوهم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو أقوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا  
 يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه جماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكاملين  
 أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وأن التعبد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم  
 من أهل الظاهر كغالبنا في تحريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبيهم مسلكتان قاطعتان أحدهما الجماع الصحابة على  
 قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسالة الى البلاد وتكليفه اياهم تصديقهم فيما  
 نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلك الاول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في  
 وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر أحادها فيحصل العلم بحجج وعواوين شتى الى بعضها فمما روى عن عمر رضي الله عنه في وقائع  
 كثيرة من ذلك قصة الحنين وقياسه في ذلك يقول أذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في الحنين فقام اليه  
 حم بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جارتين يعني ضربتين فضربت احدهما الاخرى بمسطح فألقت جنبنا ميتة فقتلني فيه  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بغزة عبدا أو وليدة فقال عرو لم نسمع هذا القضية شيئا فيه غير هذا أي لم نقض بالغيرة أصلا وقد انفصل  
 الحنين ميتا للسك في أصل حياته ومن ذلك أنه كان رضي الله عنه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحالك أن  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية رجع الى ذلك ومن ذلك ما تظاهرت به الاخبار  
 عنه في قصة الجوس أنه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امرأ سمع منهم شيئا الارفعه اليها فقال عبد الرحمن  
 ان عوف أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوهم سنة أهل الكتاب فأخذ الجزية منهم وأقرهم على دينهم ومنها  
 ما ظهر منه ومن عثمان رضي الله عنهم ما وجهوا صحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الحناتين  
 بخبر عائشة رضي الله عنها وقوله أفعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فأغتسلنا ومن ذلك ما صح عن عثمان رضي الله عنه  
 أنه قضى في السكبي بخبر فريضة بنت مالك بعد أن أرسل اليها وسألهما ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالحكمة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة تجمع عليه اجماعا قاطعا لا يضر بخلافه الجماع فيه وكذا لا يضر بخلافه  
 السكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم بقي ههنا سؤال هو أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون  
 تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تخيرا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تخيرا وقد صرحوا  
 بكونه مدلول الاله كذا في الحاشية ولا يذهب عليه أن معنى التعلق العقلي تعلق معاق بوجود المكلف بصفة التكليف فيكون في  
 الازل طلبا لمعلقه فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تغير الطلب الذي كان معلقا فان التعلق بالامر المحقق تخيرا وهذا  
 الطلب المحقق فالمدلول اللفظي وأما إحقاق الحق فسنذكره من هذه في الاصول فانتظر فانه يظهر لك أن اللفظي له نوع من  
 الاتحاد مع النفسي ولا ينافي ذلك الاقتراح بحسب التعليق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما يلزم  
 أمر ونهي من غير متعلق موجود انقدم الامر ولا مأمور (وذلك سفيه وعيب) وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضا  
 فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم  
 بأربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فسا هو جوا بكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) أي السفيه  
 والعبث (لو كان الطلب في الازل تخيرا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مع صفة التكليف (فلا) يلزم  
 (كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (في حقنا وبذلك اندفع ما قيل) انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم كيف  
 لا (ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممنوع ضرورة أن الاضافه لا تتحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافه بين الأمر والمأمور  
 (وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التخييري وأما العقلي) فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا  
 متحققا بالفعل (فيكون له العلم فتدبر) فانه جلي وينكر (قيل) في الجواب (السفيه والعبث من صفات الافعال) ولا يتصف  
 بهما التكليف (والكلام النفسي من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفيه والعبث ممنوع (أقول) لا يل  
 يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا (والامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد) القنطاري  
 (من الاشاعرة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعري (ذهب مستصاعا) هذا (اللزوم) لزوم

واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره اخلفته فاذا حلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يحلف الخبر لانهمة بالكذب ولكن الاحتياط في سياق الحديث على وجهه والتحرز من تغيير لفظه نقلا بالمعنى وإثلا يقدم على الرواية بالنظر بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها أن تصدر حتى يكون آخر عهدا الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافة في ذلك فقيل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصارية هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فراجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجع الى موافقة خبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرا بام من فضج عرا اذا أتانا فقال ان الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرافا كسرهما فقامت الى مهراس لنا فصر بها بأسفله حتى تكسرت ومنها ما اشهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم أتاهم أت فأخبرهم بنسخ القبلة فأنحرفوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس بموسى بنى اسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشئ يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بنى اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد وبادر الى التأكيد بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية اني لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه لا بأسا كنت بارض أبدا ومنها ما اشهر عن جهم في أخبار الانصارية الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهم والى فاطمة بنت أسد وقلانة وفلانته من لا تخصي كثرة والى زيد وأسامة بن زيد

السفه والعبث (الى ان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمرا أو نهيا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتصف به فاما لازل بعد حدوث العلاقات والمتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثه) وقد رأيت في كتب بعض الحديث أنهم حكوا بكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامر والنهي وغيرهما (أقواع) للكلام (وبسبب) وجود الجنس (الافى ضمن نوع ما) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (منع أنهم أقواع بل) انها (عوارض بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستدلال بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فانما لنا أنهم ليست أقواعا لكن لا شك في أنها أقسام و (وجود المقسم بدون) وجود (قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض اذ (قال ان القديم هو المشترك) هذا خلف فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد أزلي لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد العلاقات وبما قال القاطن انه ليس في الازل تعالى فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض العلاقات المتعددة نعم لو كان كايضا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فثبت قوله بوجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلبي فتغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال مثال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التناطبات لا يعتل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التناطبات بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التناطبات فيما سيكون فلا يستدعي الاتحقق الاقسام فيه والسرفيه أن التناطبات لا يكون الا في التعلق التخييري فلا تعلق في الازل الا بعسنى ههنا الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك أن تقول انه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعيانهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أولا يعلم وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبيد والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله وجدنا على بن الحسين رضي الله عنه يقول على أخبار الأحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طاووس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصنف فيثبت حديثه سنة ويقول حدثني أبو هريرة وعروة ابن الزبير يقول حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضمان ويعترض بذلك على فضيلة عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك وكذلك ميسرة بالين ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وناوهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء أول من شكر عليهم أحد في عصر ولو كان نكير لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتباهه وتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك شجع عليه من السلف وأما الخلاف حدث بعدهم فإن قيل لعلهم عاينوا بها مع قرآن أو بأخبار آخر صاحبها أو طواهر ومقاييس وأسباب قارئها لا يجد هذه الأخبار كما زعمت كما قلتم عملهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصوصا على أمهم - لو أجرد هابل بها مع قرآن قارئها قلنا لا أنهم لم ينقل عنهم لفظ أنما عملنا بمجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا لا هذا القضية بغير هذا وأوصح ابن عمر رضي الله عنه ما رجوعهم عن المخاطبة بغير رافع بن خديج ورجوعهم في التقاء الختانين بغير عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تنقل عن قرينة من حال المأمور والمأمورة والآمر أما ما يرويه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا يقرن به حتى يكون دليلا بسببه فمقدر ذلك كتمقدر قرآن في عملهم بنص الكتاب وبالخير المتواتر وبالاجماع وذلك يبطل جميع الأدلة وبالجملة فتأملت منهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها فإن قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لفقدهم شرط قبولها كسبائي وكثير كوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها أو فوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقلان فلم وجود قسم ما (وأيا لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا) أي حين وجد الكلام ولم يصر أمرا أو نهيا ولا شيئا من الأقسام (اذلا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لأن اعتراض السفه والعبث أنما كان على تجويز تكليف المعدوم إذ عند انكاز ذلك لا توجه لا ليراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان أنما قال هذا الكلام مستخلصا عن الإراد المذكور الآن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص به هذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في إزالة التكليف التعلقي كما قال مطلع الأسرار الإلهية لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين فيثبت رجوع إلى ما ذهب إليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة (والمعزلة) قالوا لو كان الخطاب أزليا (يلزم قدم عدم التناهي) فإن المعدومين غير متناهين فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمر والجواب) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (وأن التعدد) العارض له (بحسب تعدد العلاقات تعدد اعتباري فأنه) أي الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالمعلم والقدرة وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب العلاقات لا باختلاف الذاتيات) كانه قسمها (هذا) فإن قلت فما إن التعدد فيه بحسب العلاقات اعتباري لكن العلاقات ليست اختراعية مخضعة بل لها حظ من الثبوت الواقعي والآن لم كون الأمر والنهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قيس إلى متعلقه صالح لأن ينتزع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في التعيين فتأمل ثم الأشكال ساقط من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا العلاقات فتأمل فيه رقا الوائيات لو كان الكلام أزليا لاستوى نسبه إلى الكل والحسن والقيح عندكم شرعي فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لا نسلم أن الحسن والقيح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على التشعيرية فاجابوا بأن الشيء السالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن يتعلق

الخطاب متعلق به (الدليل الثاني) ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امرائه وقضاته ورسوله وسعته الى الاطراف وهم آحاد ولا يرسلهم الا قبض الصدقات وحل العهود ونقضها وتبليغ أحكام الشرع في ذلك تأميره بأبكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذه سورة براءة مع علي وتحميله فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته معاذا قبض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة متحدا ورسولا مؤديا عنه حتى بلغه أن قريشا قتله فقتلوا ذلك وبايعوا لاجله بيعة الرضوان وقال والله لأن كانوا قتلوه لأضرم منها عليهم نارا ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم علي الصدقات والجبايات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر بن خزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأباعد بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قبول قول رسول الله وسعته وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وخلصت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره وتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً وبأخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها قلنا ولم يجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد ثم لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعريف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة بل أصل الدعوة والرسالة والمهجرة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لأنهم كانوا ينفذون أشرع وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والاعيان وأعلام النبوة فلا اذ كيف يقول رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقي وهم لم يعرفوا بعد رسالته أما بعد التصديق به فيمكن الأصغاء الى رساله بالاجابة الاصغاء اليهم فان قيل فأنما يجب قبول خبر الواحد اذا دل قاطع على وجوب العمل به كادل الاجماع والتواتر عندكم فاولئك بماذا صدقوا الولاية في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا مناف للكمة فتأمل (مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة) احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعمادي اذا التكبيف به غير واقع (الذي تمت شرائط وجوبه) احترز به عمالم تمت شرائط وجوبه ان ظاهر أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد (اذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيه على أن المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلافا للمعتزلة والامام) في الحاشية قال السبكي شرائط منها ما يتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أبي جهل وهذا الخلاف فيه اه فعلى هذا الخلاف في المعنى فانه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معني له (وفي) صورة (الجهل) من الأمر (يصح) التكليف (اتفاقا لا يقال) كما قال في التحرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فبانتفاء شرط) من شروطه (من) ارادة قديمة) كجمهورنا (أو حادثة) كجمهور رأي المعتزلة فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه (تكميلية الخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلناه من الاتفاق (لأننا نقول الاجماع) كان (بالنظر الى) الامكان الذاتي) والصحة دون الوقوع (كما يدل عليه كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث قال) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع (وان ظن قوم أنه ممنوع لغيره فالتخلاف ههنا في الوقوع) للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم أن في كلام ابن الحاجب ههنا أيضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دلائل المخالفين تأتي عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرع عند نقل الاجماع بل على تحققة الظاهر في كلام شارح المختصر ان غير أنه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممنوع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقاد الاجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاية والرسالة أحاداً كسائر الأكابر والرؤساء ولولا علمهم بذلك لجاز للناس كل أن يجادل فيه إذا عرض له شك  
ولكن قل ما عرض الشك فيه مع القرائن فإن الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يخالفنا ريب في صدقه وإن لم يتواتر اليقينية  
ولكن بقرائن الأحوال والمعرفة لخط الكاتب وبعده جراً أنه على الكذب مع تعرضه للخطر في أمثال ذلك (الدليل الثالث) أن العاصي  
بالاجتماع ما مور بالتباع المقتضى وتصديقه مع أنه ربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسمع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق والكذب  
والغلط جائز أن على المقتضى كما على الراوى بل الغلط على الراوى أبعد لأن كل مجتهد وإن كان مصيباً فإما يكون مصيباً إذا لم  
يقصر في انعام النظر وربما يظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يحوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله إذا نقل  
مذهبه أوقع لأنه يروى مذهب غيره فكيف لا يروى قول غيره فإن قيل هذا قياس لا يفيد الاظن ولا يجوز إثبات الأصول بالظن  
والقياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فإن المجتهد مما يضطر إليه ولو كلف أحاد العوام درجة  
الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر إلى تقليد المقتضى قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية إذا لم يرق إلى  
المعرفة كما وجب على المقتضى بزعمكم إذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع إلى البراءة الأصلية إذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس  
هذا قياساً منقطعاً بل هو مقطوع به بأنه في معناه لا يوضح العمل بخبر الواحد في الاتسكة لقطعنا به في البياعات ولم يختلف الأمر  
باختلاف المروى وهذه الم يختلف إلا بخبر عنه فإن المقتضى يخبر عن ظن نفسه والراوى عن قول غيره كما لم يفرق في حق الشاهدين  
بين أن يخبر عن أنفسهما أو عن غيرهما إذا شهدا على عدالة غيرهما أو يخبر عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع)  
قوله تعالى فلا تفرق بينكم بينكم طائفة لست تفقهوا في الدين ولينذر وأقومهم إذا رجعوا إليهم فاطاعة نهيهم كالثلاثة  
ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لأنه إن كان قاطعاً فهو في وجوب الإنذار لا في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب  
على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا لعمل بها وحدها لكن إذا انضم غيرها إليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التسكك  
بقوله تعالى إن الذين يكتبون ما أنزلنا من بينات والهدى وبقره صلى الله عليه وسلم نصر الله امرأته مقالتي فوعاها فأدأها كما

من يدعي التدين فضلاً عن مثل امام الحرمين الذي له يد طول في العلوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي  
مات على كفر غير مكلف كأبي جهل وكذا العاصي وتنتهي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير  
تعريضهم وقتلهم ظلماً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكفين للنهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات  
فالحق أنه لا خلاف فيه هذا (اننا لم يصح) التكليف بجماع انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن  
لا يوجد شرط) من شروطه جواز مشهور الكف والتألي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا  
بطلان اللازم (وذلك) الانكار (باطل للاجتماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجتماع  
نقله القاضي وربما يتبع وإذا زاد قوله (بدليل وجوب الشرع بنية أداء الواجب اجتماعاً وهو فرع تحقق الوجوب) بل عليه  
وربما يتبع الاجماع على وجوب النية بأداء الواجب فإن الخفية يجوزون أداء الصوم باطلا في النية ونية النفل فإن قلت لعل  
الاجماع كان قبل الخفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لأنهم أصحاب فخص عظيم وأما بعدهم فلا اجتماع إلا بدخولهم  
فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والمسمى اجتماعاً بالارباب وهذا القدر يكفي في المطالب ثم ربما يورد أن أريد بالعلم الجرم  
فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وإن أريد الظن القوي فلا نسلم امتناعه إذ ظن وجود الشرط ممكن وهذا أيضاً غير  
واف لأن في أكثر الأوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة (قالوا أولاً ما عدم شرطه غير ممكن) لأن  
وجود الشرط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتفى شرطه فانتفى التكليف وهذا الاستدلال يرشدك  
أيضاً إلى أن المقصود في هذه المسئلة العجدة العقلية لا الوقوعية (قلنا) إن أردتم أن ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب  
العادة فمنوع فإن الضرورة قاضية بان الامتثال من أبي جهل ممكن بالامكان وإن أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط  
فليسلم لكن لا ينافي الامكان ذاته وعادة (الشرط) التكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا ينافي الامتناع  
غيره) قلنا (أي ما نقوض بجعل الأمر بعدم الشرط في الواقع) لأن المعدوم الشرط في الواقع مجهول عند الأمر غير  
ممكن في الواقع (اننا دخل العلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لأنه سبب كيف

سمعهما الحديث وأمثالهما ثم أعلم أن المخالف في المسئلة له شبهتان الشبهة الأولى قولهم لا مستند في إثبات خبر الواحد إلا الإجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد رد خبر الواحد في ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي الدين حيث سلم عن اثنين حتى سأله أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وشهدا بذلك وصدقا ثم قبل وسجد لاسمه ومن ذلك رد أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبه من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خبر أبي بن كعب عن عمار واه من استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشترى من رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت بكاء أهله عليه وظهر من عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لم يرد عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما ينكر وأما هذه الأخبار تدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يحتجوا في نظر والتواتر لكننا نقول في الجواب عما سأله الذي روينا فاطم في عملهم وما ذكرناه من ذلك لاسباب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما أن رد بعضهم بعض نصوص القرآن وركبهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير إلى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي الدين فيجوز ثلثة أمور (أحدها) أنه يجوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراد معرفته ذلك مع غفلة الجميع اذا غلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثاني) أنه وان علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلمهم وجوب التوقف في مثله ولو لم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فليس سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولاً لا يعلم صدقه فالتظاهر أثره في حق الجماعة واشتغلت ذمتهم فألحق بقبول الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والا فوى ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع يسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فاذا كان متمتعاً فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضاً وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكافئاً في الواقع اذ صحة الاعتقاد من ضروريات كونه مطاوباً فتدبر (و) قالوا (ثانياً للوضح) التكليف (مع علم الأمر) بانتفاء شرطه (اصح مع علم المأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مستلزم) ولا يتخيل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقاً) اذ لا يصح مع علم المأمور (قلنا) أولاً بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانياً لا يترك سدى لا يمكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لا تفتاء الفائدة) من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والالاهذا فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمناً وهو ابن سبع أو ثمان أو عشرين والكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بأنه لا يدل على المطاوب فان التزاع انما هو في صحة ايمانه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم وفي حق أحكام الدنيا ممنوع وانما يتم لو ثبت عدم نوره أباه أباطالاً وايضا الدليل موقوف على كفر أبي طالب وأما لو كان مسلماً فقبول ايمانه كرم الله وجهه تبعاً لآبائه لا يدل على القبول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يتحكم بصلاة كافر إلى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الأحكام ورد بان الصحة في أحكام الآخرة لصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا وانما يصح لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الأحكام ثبت في الكل نظائراً كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت صحة ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندى وأما الاشكال الثاني ففساده ظاهر فان أحاديث كفرة شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه أبي طالب انك لا تهدي من أحبت كما في صحيح مسلم وسنن

الباقون لانه كذلك كان أما توقف أبي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلهذا كان من الوجه اقتضى التوقف وربما لم  
 يطلع عليه أحد أو ينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ أو يعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أو كذا أو خلافه فيندفع أو  
 توقف في انتظار استظهار زيادة كما يستظهر الحاكيم بعد شهادة اثنين على جرم الحكم إن لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد أو  
 أظهر التوقف لئلا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك إذ ثبت منه قطعاً قول خبر الواحد وترك  
 الانكار على القائلين به وأما حديث عثمان في حق الحكم بن أبي العاص فإنه خبر عن اثبات حق شخص فهو كالشهادة  
 لا تثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفاً بأنه كاف بأقاربه فتوقف تنزيله العرضة ومنصبه  
 من أن يقول متعمتاً إنما قال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلهما توقفاً ليسنا للناس التوقف في حق القريب  
 الملائط لئلا يعلم أنهم التثبت في مثله وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما  
 انصرف عن بيته بعد أن فرغ من الأمر فالتفت عن المنول ببابه فخاف أن يصير ذلك طريقاً للغير إلى أن روى الحديث على حسب  
 غرضه بدليل أنه لما رجع مع أبي عبد الله الخدرى وثقه له قال عمر إن لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ويحوزوا الامام التوقف مع انتفاء التهمة مثل هذه المصلحة كيف ومثل هذه الاخبار لا تساوى في الشهرة  
 والقيمة أحاديثنا في نقل القبول عنهم وأما رد على خبر الانحياز فقد ذكره علقمة وقال كيف نقبل قول أعرابي نوال على عقيبه  
 بين أنه لم يعرف عدلته ومنه خطه وإذا كان وصيه بالخفاء وترك التزمه عن البول كما قال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكني  
 لا ندع كتاب ربنا وسنة نبيه القول امرأه لا ندري أنه صدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الاخبار  
 (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى وما شهدنا إلا بما  
 علمنا وقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه  
 \* الاول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معاً يوم يبرهان قاطع بل يحوز الخطأ فيه فهو إذا حكم بغير علم \* الثاني أن وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجوه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم ورث دلباؤه إلا أبائهم ولم يورثوا أبائهم وأولادهم كذا في وطا الامام مالك ومن ههنا بان أنه قبل  
 في أحكام الدنيا وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التمسك بحال الصبا ثم اعلم أن الاستدلال  
 بصحة اسلام أمير المؤمنين مشكل جداً فإنه سيجي عن قريب قول البهيقي ان تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة  
 الخندق وأما قولها فكان المناط التميز وكان إيمان أمير المؤمنين مكابلاً أنه أول إيمان عند البعض وإن كان غير صحيح عند الخذاق  
 الا الأولية في البيان فإيمانهم المكاف فلا يلزم من صحة صحة إيمان غير المكاف وفيه الكلام بل الاخرى ما يجي وأن الخبر  
 من الشرع لم يوجد ولا يليق فيمنع فيه قطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (قال) الامام (خبر الاسلام  
 بنسب أصول وجوب الايمان) عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) فإن التكليف موضوع عنه (فاذا أسلم وقع فرضاً)  
 مسقطاً للمنافى الذمة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطاب بالتكليف الاداء لتفريغ الذمة لانه لا تم افرغت سابقاً (فلا يجب تجديده  
 بالغا ونفاه) أي نفس الوجوب (تمسك الاثمة لعدم حكمه وغو وجوب الاداء) والثاني انما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه  
 (وفيه نظر لانا لا نسلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وانما حكمه صحة الاداء  
 عن الواجب) بتمسك منع بعد الاداء عن توجيه الخطاب ثم اندلس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما  
 عدم وجوب التجديد فله لأجل حصول المصلحة لانفس الوجوب وأيضاً لافرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه  
 (مسئلة العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهر شأنه أنه آلة الفهم وتبين سائر هالايخاوعن اطناب عمل (اذبه الفهم)  
 لاغيره (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا يناسط) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن  
 يناسط بقدر معة تدب (فأنيط بالبلوغ عاقلاً) أي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجوداً وعدمه لا على  
 كمال العقل ونفسه فان من الباطن من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة  
 أمر غير مضمون فالتكليف دائر عليه وجوداً وعدمه وجددت المشقة أم لا (قال البهيقي) المحدث رجة الله (الاحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه \* الثالث ان المراد من الايات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع والفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول \* الرابع ان هذا الدل على رد خبر الواحد دل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهم هذه الامور مع تجوز الكذب فكذلك بالخبر الخامس انه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لانا لا نتيقن ايمانهم فمنع الا عن ورعهم ولا نعلم طهارة امام الصلاة عن الجنبانة والحدث فليمتنع الاقتداء

(الباب الثاني في شروط الراوي وصفته) واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر فليس يقبل وانهم أولا نالسنانغني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبا أو غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقا بل نغني بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكلف علينا في العمل به والمقبول رواية كل مكاف عدل مسلم ضابط منفردا كان برأيه أو معه غيره فهذه خمسة أمور لا بد من النظر فيها \* الاول ان رواية الواحد تقبل وان لم تقبل شهادته خلافا للجبائي وجماعة حيث شرطوا العدول ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية كل واحد الا من رجلين آخرين والى ان ينتهي الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلا وقال قوم لا بد من اربعة أخذنا من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم \* انا نقول اذا ثبت قبول قول الواحد مع انه لا يفيد العلم فاشترط العدد تحكيم لا يعرف الابنص أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استنظاره فوفى واقعتين أو ثلاثا لسبب ذكرناها أما ما قضاوا فيه بقول عائشة وحدها وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن ابن عوف وأبي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعنا عن أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعنا عن شهادة الواحد وان أخذنا من قياس الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة واشترط في أخبار الزنا اربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للاجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اه) هذا تأييد لا ناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت لنا طمنا بالبلوغ (فلا يجب أداء شيء على الصبي) ولو عاقل (خلافا لابي منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى السمرقندي أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافا (للعقلاء في وجوب الايمان) أي وجوب أدائه (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه و) خلافا (للقاضي) الامام (أبي زيد) حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره (عليه الآن الاداء سقط بعد الصبا) لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان (لنا أولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم) أي الحساب والمواخذة (عن ثلاثة عن الثامن حتى يستيقظ وعن النبي حتى يستلم وعن المنون حتى يعقل) وأصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالمقبل وباحاديث دخول صبيان الكفرة في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام زوجته وليس واجبا عليه وكذا لم يؤمر بأداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أجاب عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لاحتسابه لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكاف لا يتناول الخطأ بجرمته النكاح مع الكفر فن أن فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قل قد بينا أن سببية الايمان لا تقطع الولاية عن الكافر منه موصوفة في نصوص متضاربة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت النور به وغير ذلك وأجاب عن الثاني بقوله (وضربه لعشر على الصلاة تأديبا) أي ضربه لاجل التأديب لا لاجل التعليل التعذيب (للاعتيان لا تكفي) أي ضربه لاجل أن يعتادوها لأنهم مكفرون (و) لنا (ثاني) عدم انفساخ نكاح المراجعة لعدم وصفه قال الامام محمد المراجعة اذ لم تصف الايمان حين تسئل عنه لا ينفسخ نكاحها (بخلاف اللغة) فانه ينفسخ نكاحها فعلم أن المراجعة لم تكن مأمورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف المكلم عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلو على أن مذهب أئمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت أنه ينفسخ نكاح المراجعة بالكفر صرح بها فاعلم أنهم ثبت عن الكفر صرحا وبعض شراح أصول الامام فخر الاسلام صرح أيضا بان الكفر صرح على الصبي وهو مكاف بالكف وعلى هذا ينبغي أن تعصى في صورة عدم الوصف أيضا وينفسخ النكاح أيضا والذي يظهر هذا

القياس \* الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العبد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قبول الشهادة سكون النفس وحصول الظن والفاسق أو نقي من الصبي فانه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلا فهو مردود بطريق الاولى والتسليم هذا أولى من التسليم برد اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فأن لا يقبل فيما يروي عنه غيره أولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فذلك الصبي أيضا محفوظ عنه لمصلحة فلا يتعلق به قديوث فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله أنه طاهر وعلى أنه لا يصلح الاطاعا لكنه كما يجوز الاقتداء بالنبي والفاسق كذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجزأ على الكذب منه أما اذا كان طفلا يميز عند التحمل بالغا عند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تخبرونه بعد البلوغ أو قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان محال الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تخبرون في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنابات التي تجري بينهم قلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا واخباروا قبل التفرق أما اذا تفرقوا فافتقر اليهم التلقين الباطل ولا وازع لهم فن قضى به فانما قضى به لكثرة الجنابات بينهم ولمسبب الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة \* الشرط الثالث أن يكون ضابطا في كان عند التحمل غير مميزا وكان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فاسقا \* الشرط الرابع أن يكون مسلما ولا خلافا في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتداد في ردّها على الاجماع المنعقد على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدلا في دين نفسه وهو أولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والكفر أعظم أنواع الفسق وقد قال تعالى ان جاءكم

العبدان الصبي مكاف بالاعيان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالمرهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالاعيان للشبهة في البلوغ الى حد التميز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين وأما حالها في التخرق فهو كقول الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف بعذبتها او الاالا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنهم اصلحت للنظر لكن كارت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونهم مكافاة كافرة حكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكاف بالاعيان عند أئمتنا أصلا فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للايمان (عن العاقله) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فأما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للخرج) كما هو مذهبه (الكان) الصبي (الآتي) به (مؤديا للواجب) لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعد ذلك (كالسافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤديا للواجب (باطل اتفاقا) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآتي بها مؤديا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضا قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الاتيم بالاتفاق) في الاتيان وفيها باتيم في الاتيان كمنارة المسافرين اذا أتمها فتدبر (مسئلة الاهلية) هي كون الانسان بحيث يسمع أن يتعلق به الحكم (كاملة بكل العقل والبدن) أي كونه عاقلا بالغاً (فيلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور أحد ههما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (صحة الاداء) لا وجوبه كما قدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله وهو ما روي فيه جانب الشرع) وهو ثلاثة حسن محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يفسد (وإما حق العبد) وهو الذي روي فيه مصالح العبد في تنزيهه (وهو أيضا ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودائر بينهما) قد ينفع وقد يضر (الاول كالاعيان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أما السعادة الآخروية

فاسق بنساقبتينوا أن تصيبوا الان الفاسق منهم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل على الاجماع في سلب الكافر هذا المنصب فان قيل هذا يتجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا فلا يليق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتد تعظيمه فاقول كم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بيده يجب التكفير به فافهم معظم الدين ومنع من المعصية وغير عالم بانه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية بعض أهل البدع وان كان فاسقا ببدعته لانه متأول في فسقه قلنا في رواية المبتدع المتأول كلام سيأتي وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متأول فان اليهودي أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذي ليس بمتأول وهو المعاند بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه فذلك مما يندر وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصراني فلا ينظر اليه بل هذا المنصب لا يستعاد الا بالاسلام وعرف ذلك بالاجماع لا بالقياس \* الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنساقبتينوا وهما زجر عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خروفا وزعما عن الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقه بصله وتطيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على رصدا كدينه الى حد يستجري على الكذب بالاغراض الدنيوية كيف وقد شرط في العدالة التقوى عن بعض المباحات الفاحشة في المروءة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الاراذل وافرط المزح والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع أن يرد الى اجتهاد الحاكم فسادل عنده على جرائته على الكذب رد الشهادة وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك له طمع لا يصبر عنه ولو جعل على شهادة الزور لم يشهد أصلا فقبوله شهادة بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مسئلتان (مسئلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا تعرف عدالة فظاهرة وأما مساعدة الدنيا فلا يصر بالايमान معصوم الدم والمال ومعززين الانام واذا كان نافعا محضا (فيصح منه) قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبر به وجعله كالايمان قال (والجزم من الشارع لم يوجد ولا يليق به) فان الحكم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادت فان قلت فيه ضرر أيضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة الشكاح اذا كانت الزوجة كافرة أجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة الشكاح) ليس بمنابع على الايمان بل (لكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع ايمانه الموجب للتباغض الديني أوجب ذلك وما اشتهر فيهم أن الخادث يضاف الى أقرب الاسباب فليس عامابا بل فيما اذا كان الأقرب صالحا وهما الايمان غير صالح لنسبة المضار اليه فلا تضاف الفرقة اليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من ايمانه (فهو بالتبع) وأما بالذات ففيه مساعدة أبدية (وكم من شيء ثبت تبعاً) لشيء (لا) يثبت (قصدا) كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتيب العتق) عليه ولا يملك الصبي العتق قصدا ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير وجواب آخر أنا لا نعلم أن هذا ضرر وان قطع الولاية بين السعيد والشيقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر (والثاني) أي القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لانه ضرر محض) والصبي محل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحسانا عندنا) وهذا الخلاف انما هو في حق أحكام الدنيا (وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقا) حتى لو مات الصبي الكافر لا يرضى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الآخروية التعذيب في الآخرة وهذا شيء عجيب فأرى مرحة في التعذيب مدة لا تتناهى وعدم تجوز الفرقة أو حرمان الميراث وأيضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الأشعرية العفول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا يناقض الاتفاق الا أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر أنه لا عذر لاحد في الجهل بالناسا لكن يأتي عنه استدلال الأشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبثلي بالنار اناهم وأمرهم بالدخول فيها فمن أطاع عجزها مرداه فوقع عنه ومن لم يطع بعذبه فلا اتفاق أيضا ولعله أراد اتفاق

الانجبر باطنه والحث عن سيرته وسيرته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الاول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلنا بان دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة آياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قبلت روايته لقبل بدليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفاسق مانعا من الرواية كالكفر والكفر وكالرق في الشهادة ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق لأنه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول أيضا للمجهول به كالمشكوك في صباه ورقه وكفره ولا فرق الثاني أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المفتي المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعالم قبول قوله وكذلك اذا لم يدركه عالم أم لا بل سلموا أنه لم تعرف عدالة وفسقه فلا يقبل وأتى فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتعريفه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان قيل يلزمه ذلك شاهد الاصل فلعل القاضي يعرفه بنفسه فيرد شهادته قلنا اذا كان حاد العدل هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروي له يعرف فسقه الخامس أن مستندنا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجهول فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأ لا ندري صدقت أم كذبت ورد على خبر الاشجعي في المفوضة وكان يخالف الراوي وانما يخالف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غير ذلك كما في ابن رادوسا كت وعمله ظهر اجماعهم في قبول العدل اذا كانوا بين قابل وساكت غير منكرو ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والبناف وصدق التقوى ممن كان ينفذه لالعمال وأداء

أبي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظوظ به مطلقا) فيجدا عما وقد قام به فجعله شقيا (فلا يقطع بعذر غير مسموع) هو كونه محظوظا للرجة لاجل الباقان هذه الشقاوة الكاملة يخرج عن كونه محظوظا للرجة لأن الرجة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا وانما يصح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (وتحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما يقتل) به (بل قيدناه ليس) القتل للردة (بمجرد الارتداد بل بالحريه وهو ليس من أهلها) وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان في حجة اسلامه خلافا بين العلماء) في قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم حجة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فأورث) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والالزام أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبر بالسقوط مرة شبهة في عود ذلك كان له وجه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والقيح (كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فامها مشروعة في وقت) كما عدا الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الاداء ليجتمع قبولها بالسقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) ايها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (لثواب والاعتقاد بلا عهدة) عليه في الافساد لانه ليس مشللا لكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزاء خطور احرامه) بالجنابة عليه (بخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المسالية (كالزكاة) لا تصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المسالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض (كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض) والولي انما يجعل وليا لئلا يستضر بالغرمان فتخص الحاجة اليه فيما يستعمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيه من غير اذنه (ولذلك) أي لاجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجب أجرة الصبي المبحور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

الرسالة وانما طلب الاشد التقوى لانه كان قد كفهم أن لا يقبلوا الا قول العدل فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد قرينة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الأولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوما عند العدل اما بالوحي واما بالخبرة واما بتزكية من عرف حاله فنسلم لكم أنه كان مجهولا عنده الثانية أن العجوبة قبلوا قول العبيد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا انما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عدالتهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا كقول الاشجعي وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو أسلم كافر وشهد في الحال أو روى فان قلتم لا تقبل شهادته فهو بعيد وان قلتم فلا مستند للقبول الاسلامه وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدته ولم تعرف منه فسقيا طول مدة اسلامه لم يوجب رده قلنا لا نسلم قبول روايته فقد يسلم الكذب ويبقى على طبعه فإلم نطلع على خوف في قلبه وازع عن الكذب لا تقبل شهادته والتقوى في القلب وأصله الخوف وانما تدل عليه أفعاله في مصادره وموارده فان سلمنا قبول روايته فذلك لظروقه اسلامه وقرب عهده بالدين وشأن بين من هو في طرأته وبدائته وبين من قسا قلبه بطول الالف فان قيل اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغلب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلاكتف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفناه يقينا ثم ههنا اكتفى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتي في العدالة وسائر ما سلموه الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم لحم ذكي وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزروجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه متطهرا للصلاة عن الحدث والجنابة اذا أم الناس وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (اذا كان) الصبي (حرا) لان بطلان عقده انما كان لاحتمال أن تشتره المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون أجر المثل (وأما العبد) المجهور اذا أجز نفسه (فوجب له الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما بينا (فلو هلك) في هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (للااجر) لان المستأجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير إذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ومالك العبد بالضممان فظهر أنه استخدمه مالك نفسه فلا أجر (و) لذا (استحق) الصبي (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال أقل من السهم من الغنمة (مع عدم جواز شهود القتل) أي القتال (بدون الاذن بالاجماع) لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ الغنمة فنفع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه) أي على الصبي (غيره) فعلى هذا امر أنه ليست محلا لطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي ليندفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه (قال) الامام (شمس الأئمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أي حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا لطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية (وهذا وهم فان الطلاق يملك تلك النكاح) فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وانما هو في الايقاع) فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصحح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة فيمنع الضرر في الايقاع (فلو تيقنت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا) هذا أشبه بالعقاب والله أعلم بحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضره أصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من المولى عفا عنه متبرع لا نفع فيه أصلا قال (وانما يجوز اقراض القاضي ماله من المولى) لا لا تبرع بل (لانه حفظ) له لانه في يد ضامن فلا احتمال لهلاك (مع قدرة الاقتضاء بعلمه) فلا احتمال السجود وههنا بحث فان احتمال الجود وان استدل لكن ههنا احتمالات أخرى كانه عال القاضي أو افلاس المدين أو غيبوبة منة طاعة أو غير ذلك قال مطلع الامر الانهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الحياة اليوم في القضاة فافهم (بخلاف)

يخبر الاعنى عن القبله قلنا اما قول العاقد فيقول لا لكونه مجهولا لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة لكثرة الفساق  
وليس حاجتهم الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والقاجر فلا يشترط السر اما الخبر عن القبله وعن طهارة الماء فإلم  
بحصل سكون النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس اليه بل سكون النفس الى قول فاسق جرب باحتساب  
الكذب أغلب منه الى قول المجهول وما يخص العبد بينه وبين الله تعالى فلا يبعد أن يراد الى سكون نفسه فأما الرواية والشهادة  
فأمرهما أرفع وخطرها عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صور ظنية اجتهادية أما رد خبر الفاسق والمجهول فمقرب من القطع  
(مسئلة) الفاسق المناوئ وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته وقد قال الشافعي أقبل شهادة الحنفى وأحده  
إذا شرب النبيذ لأن هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذراري وهم  
لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعي تقبل شهادة أهل الأهواء الانططابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في  
المذهب واختار القاضي أنه لا تقبل رواية المبتدع وشهادته لأنه فاسق بفعله وبجهله بتحريم فعله ففسقه مضاعف وزعم أن  
جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه وشار هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة لأنه نقصان منصب يسلب الاهلية  
كالكفر والرق أو هو مردود القول للتممة فان كان للتممة فالتممة مع تورع عن الكذب فلا يتم وكلام الشافعي مشير الى هذا وهو  
في محل الاجتهاد فذهب أبى حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولذلك قبل شهادة أهل الذمة بعضهم  
على بعض ومذهب القاضي أن كليهما نقصان منصب يسلب الاهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد  
للتهمة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعي من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح  
لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثاني انه ان كان للتممة فاذا غلب على ظن القاضي صدقه فليقبل قلنا أما الاول  
فأخذه قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والشارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كشرط في الولي وكما  
شرط في الزنا زيادة عدد وأما الثاني فسيببه أن الظنون تختلف وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد مخصوص

الاب) فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الافى رواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لأنه يصير في يديهم قادر على الاداء  
وجه الاول أنه يمتثل الهالك بالجود بخلاف القاضي فان علمه ما لم فلا يضرب الجود و (السادس) وهو الدائرين الضرر  
والنفع (كالباع والجار وغيرهما من المعاوضات ففهمنا نفع) لاحتمالها الاسترباح (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال  
خسارة المال أو البدن والصبي فاصرع عن معرفة العواقب فلم تفوض اليه هذه العقود مرجحة له لا يقع في ضرر بل أولى عليه  
من هو أشفق به (فما نضم رأى) هذا (الولى يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فبإلأ) هذه العقود (معهم) عند  
الامام (أبى حنيفة لما اشبه القصور) الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولي (كان  
كالبالغ) في نفاذ التصرفات (فبإلأ) العقود (بعين فاحش مع الاجانب) باتفاق الروايات كالبالغ (و) مع (الولى  
في رواية) وفي أخرى لا يملك لان الولي حينئذ متمم في الاذن لجواز أن اذنه كان خداعا منه لا خذماله ولا كذلك في الاجنبى  
(وعندهما لا يجوز) العقود مع الغيب الفاحش (وقولهم ما أظهر) لان الاذن انما اعز به شرعا لآمن عن الضرر فلما عقد  
مع الغيب علم أن اذنه لم يقع في محله والعذر له أن الاذن مظنة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة  
كسفر الملك المرفقه مع أنه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية  
ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف أعلم الاكثر منها وأشار الى البعض في الجملة وأنا أذكرها الشدة الحاجة في استخراج الاحكام  
الى معرفتها \* العوارض المعترضة على الاهلية مساوية وبكتسبة أما المكتسبة فمما الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذي  
يكون من مكابرة العقل وتزلزل البرهان القاطع الظاهر أشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر  
لا يكون عذرا بحال بل يؤخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق أو أخذ ما للجزية وبعدهم ولهم تكون جنهم  
دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزا لا كالأبافانه محرم في الأديان كلها بالاتفاق فلا يجحد  
شارحهم ودافعة للخطاب أيضا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط تقوم الحرف في حقهم فيضمن  
بالانلاق وبنفذ نكاح الجوس من المجرم فلا يفسخ الا بتوافعهما لينا ويثبت نسب الاولاد منها ويحبر على اعطاء النفقة والمهر

ووصف مخصوص وهو العدة فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كقافي العقوبات وكقافي رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قديتهم وترد شهادته لأن الأوبة مظنة للتممة فلا ينظر إلى الحال وانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك ويدل أيضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكأوا فسقة متأولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لأنهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فانا نعلم أن عليا والأئمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة فلعل فيهم من أضررنا نكارا لكن لم يرد على الامام في محمل الاجتهاد فكيف ولو قبل جميعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض والخوارج من جهة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة ووافقه عليهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الامراء وعلى في تقيية من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يفسق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجلة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا رد خبر الفاسق للتهمة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكورة والبصر والقربا والعدو والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية لأن الرواية حكما عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقربا والعداوة فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويرى كل ولد عن والده والضرير والضابط الصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في حقها ولا يشترط كون الراوي عالما بفقهم سواء خالف ما رواه القياس أو وافق اذ رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه فلا يشترط الاحتفاظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت الصحابة قول اعرابي لم يروا لاحد ثا واحدا نعم اذا عارضه حديث العالم الممارس في الترجيح نظرياً لا في التعليل ولا تقبل رواية من عرف بالاعب والهزل

ويصير محصنا بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا ينفذو يفسخ جبراً ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان دياتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكماً جديداً بل يبقى الحكم الاصل والحكم الاصل في المحرم الحرمة فتبقى كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضاً لكن المكابرة فيه أقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئاً عن شبهة منسوبة الى الكتاب أو السنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الاهواء كالمعتزلة والرافض والخوارج وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً ولا تركهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبراً ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناحة في هذا القتل ويؤخذون بقصاص واحد الا أنه اذا كان لهم منعة فتنقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن مالهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضيمع وأما ان كان قائماً بحجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة والاجماع وحكمه أنه وان كان عذراً في حق الاثم لكن لا يكون عذراً في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبح متروك التسمية عمداً ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثاً كتحريمها آخراً غير الذائقة عسيلة كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مسامحة كالمجهلات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاكن وطمعاً أجنبية بظن أنهم زوجة أو وطئ جارية انسه أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ذم وورده عذر وهو أيضاً عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يحسد بالشرب والجهل أحكام بحسب الاثم وسبب عيني ان شاء الله تعالى في التائسة مفصلاً ومنها السكر وهو امان مباح كما اذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقرعة البدن أو بالخمر المشروب وقت الاكرام والمخمة وحكمه حكمه حكم الانعام الذي سبب عيني ان شاء الله تعالى واما من يحرم بالخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذراً في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويبيع عينه وظهره الا عبارة الردة اذ ذكر كنه افساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه فانه يؤخذ به السكران أيضاً



فلا يصلح للتركية وان كان بصيرا فأي معنى للسؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي فن حصلت النقة ببصيرته وضبطه يكتفي بإطلاقه ومن عرفت عدالة في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد تراجعها إذا فقدنا عالمنا بصيرابه وعند ذلك نستقصيه أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فإن الجرح اطلع على زيادة ما طلع عليه المعدل ولأنها فان نقها به بطلت عدالة المزكي إذا لم يعلم إلا إذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيت حيا بعده تعارضوا وعددا المعدل إذا زاد قيل انه يقدم على الجرح وهو ضعيف لأن سبب تقديم الجرح اطلع الجرح على مزبذول لا ينتفي ذلك بكثرة العدد

(الفصل الثالث في نفس التركية) وذلك إما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلامها صريح القول وتماه أن يقول هو عدل رضا لا في عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفي الثانية أن يروى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعديلا أو تصحيحا أنه ان عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستخير الرواية الا من عدل كانت الرواية تعديلا ولا فلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كفوا التناء عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشقا في الدين قلنا لم يوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لم يعلمه لم يعرفه بالفسق ولا الهسد الفروى وكل البحث الى من أراد القول الثالثة العمل بالخبر ان أمكن حله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وبطلت عدالة فان قيل لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه تفرع على الاكتفاء بالتعديل المطابق لشرط ذكر السبب الشرط في شهادة البيع والشكاح عند جميع شرائط الصحة وهو بعد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لاجرم لا يلزمه العمل به كالمعدل جرحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تركيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس بحرما اذ قد يتوقف في شهادة العدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل بقي البيع بأقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها لا يحتمل النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها مقيس عليها اجماع أنها انشأت لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق أما عنده فلا يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت أو اختلفوا لم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الامام محمد لم يثبت في رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التحرير وهو أصح لأن العقل لا يجوز أن يصر بالعقل على الهزل في المسمى اتفاقا أو على البناء فلهما المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ فبقى النكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت أو اختلفا فلهما المثل عندهما وعندده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالتلخيص والصالح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لأنه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعندده يتوقف على اختيارهما ان بنيا اذ يصح خيار الشرط عنده فلهما وان أعرضنا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا أو اختلفا فالقول لمدعي الجدة عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال وبيع الطلاق والثاني أي الاخبارات لاجتماعها أصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الجملة باعتبارها فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لانه لا يكره بالهزل بالكفر لا تبطل الاعتقادات بل لان الهزل استغناء بالدين هذا ومنها السفة وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الا أنه يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجدة خمسة وعشرون سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص المسمى في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الجبر بقضاء القاضي عند أبي يوسف ويحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو مثل النظر فانه يضعف العقل الذي أعطاه

كف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم ينقدح وجهه تركية العمل من تقديم  
أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وسجاءه بالخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله  
عز وجل اياهم وثنائه عليهم في كتابه فهو معتقد نافيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به وذلك مما  
لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا  
شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة  
وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع وأحسن الثناء عليهم وقال صلى الله  
عليه وسلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو أنفق أحدكم ملء الارض ذهباً ما بلغ مدأ أحدكم ولا نصيفه  
وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختار لي أصحاباً وأوصهاراً وأوصاراً فأى تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل  
رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ولولم يرد الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل  
الاباء والاهل في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانصرته ثغاية في القطع بعد التهم وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في  
لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من  
البحث وقال جماعة المعتزلة عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق يقتال الامام الحق وقال قوم من سلف  
القدرية يجب رد شهادة على وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لان فيهم فاسقاً لا يعرفه بعينه وقال قوم يقبل شهادة كل واحد  
اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه أما اذا كان مع مخالفه فشهادته اذنعلم أن أحدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتله  
وكل هذا جراءة على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم ابني على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد  
والخطيئ معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه ولكن قتله عثمان والخوارج مخطئون قطعوا عنهم جهابذة اخطأهم

الله تعالى ولا يستعمله وأيضاً فيه اهدار آدميته والحاقه بالحیوانات فلا تجبر وفي التحرير الاشبه قولها لان في منع  
المال دلالة ظاهرة على أن المقصود منه عدم التصديق وذلك بالجبر أو بلغ وأريت في كتب الفقه الفتوى على قولها ومنها السفر  
وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً كقصر الصلاة الرباعية  
وتأخير خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسئلة \* سفر المعصية) أى سفر يكون الغرض منه فعلاً  
هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للاثثة الثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فعندهم يمنع  
الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الامن الروافض (لنا الاطلاق) أى اطلاق النصوص عن التقييد  
بنسب كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا ان ضرورة وليست (قال الله تعالى فن كان منكم من يضاً وعلى سفر) وهو  
أعم من كونه للمعصية أو للطاعة (فعند من أيام آخر) أى فواجب عليه عدة من أيام آخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس  
رضي الله عنهما ما فرض الله الصلاة على لسان نبيه كفي الحضر أربعاً وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الأئمة  
الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسبباً للرخصة (كالسكر) من المحرم لا يكون  
سبباً للترفيه (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (استأباه) أى السفر (بل مجاورته) ألا ترى  
أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب شتاناً نفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الارض المعصوبة)  
فانهم لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسكر بشرب المسكر المحرم) فانه  
لا يصلح سبباً للنعمة وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يثبت عليه بعض العبادات كالجهاد والجهاد وغيرهما أو كثر أمور المعاش  
كالتجارة ونحوها وكان لا يتخلو عن نوع مشقة في الأغلب رب رب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير  
فلا يطل سبباً بعبادة بعروض معصية مجاورته به تنقص من المكلف ولا يطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من  
شرع الرخصة الترفيه بالمعصية بل عما شوف ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد أن اناطة الشارع الرخصة  
بما هو يلزمه رخصة بالمعصية لا يليق وشهدوا دواعي أنه لا تغير له وقالوا أي أن قال الله تعالى فن اضطرب غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكأنوا متأولين والفاسيق المتأول لا ترد روايته وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقا فإن قيل القرآن أثني على الصحابة فمن الصحابي أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من لقيه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت صحبته وما حد طولها قلنا الاسم لا يطق إلا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع العدة ولو ساعة ولكنه العرف يخص الاسم عن كثرت صحبته ويدور ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ويقول الصحابي كثرت صحبتي ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع في مستند الراوى وكيفيته ضبطه) ومستنده ما قراءة الشيخ عليه أو قرأته على الشيخ أو أجازته أو مناولته أو رؤيته بخطه في كتاب فهي خمس مراتب الأولى وهي الأعلى قراءة الشيخ في معرض الاخبار ليروى عنه وذلك يسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعت يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتجوز الرواية به خلافا لبعض أهل الظاهر إذ لو لم يكن صحيحا كان سكوته وتقريره عليه فسقا فادحافي عدالته ولو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكذب إذا نطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم تخيلة قلة كثرات أو غفلة فلا يكفي السكوت وهذا يسلط الراوى على أن يقول أخبرنا وحدنا فلان قراءة عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا اختلغا فافيهما والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق لان الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب إذا علم بصريح قوله أو بتقرير حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه الثالثة الإجازة وهو أن يقول أجرت لك أن تروى عنى الكتاب الفلاني أو ما صح عندك من مسموعائى وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين المسموع أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا تجوز الرواية عنه لأنه لم يأذن في الرواية فلهذا لا يجوز الرواية خلال يعرفه فيه وإن سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادتى أو لم تقم تلك الشهادة في مجلس الحكم لأن الرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الإجازة تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا إجازة أما قوله حدثنا مطلقا فجوزة قوم وهو فاسد لأنه يشعر بسماع كلامه وهو كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أى فى كل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغي فيعمم في غيره بالقياس قلنا تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد فى الاكل ولا عا على غيره من المضطرب بأخذ ميتتهم على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل ان أفاد ذلك فالحرمة الأصلية فلا وجه للقياس عليه على أن الاطلاق فى الرخص الاخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وانما صار مكسبا لأنه حدث من عدم التثبت الذى هو من نقصه (مسئلة \* المؤاخذه بالخطأ جائزة عقلا) أى العقل لا يأبى عن تجوز المؤاخذه على ارتكاب السيئة خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) أنه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطأ قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها الها ما كتب وعلمها ما اكتسبت (ربنا لا تؤاخذنا ان نسبنا أو أخطأنا) ولولم تصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا به هذا السؤال لأنه حينئذ سأل بما يستحيل (والسؤال بما يستحيل باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجنابة وهي بالقصد) ولا قصد فى الخطأ فلا جنابة فلا مؤاخذه فيه (قلنا) لأن لم أنه لا جنابة فيه بل فيه جنابة (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) والخطأ لما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو الجنابة صار هو أيضا جنابة فتجوز المؤاخذه ذنبه أيضا واستأنفوا ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطأ حتى يرد أن النزاع حينئذ انطى بل المؤاخذه به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطأ وان كان جنابة كما بينا (الا أن فيه شبهة العدم) أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذ به فى الاثم سمعنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه (فلا يؤاخذ بمحدود لا قصاص) لانهم ما يقطعان بالشبهات (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الاموال) فإنه يؤاخذ به جبر المتلف لا لكونه جنابة لأنرى أنه يجب على المصغير ولما كان نوع جنابة والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل وجبت الكفارة وأما الآية فجاء المحل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يستعمل الفسخ (خلافا للشافعى) رجبه الله (لان اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولم يوجد) فى انطاط فلا اعتبار لكلامه (كافى النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن (العقولة عن معنى اللفظ أمر خفى) فالانطاط الاحكام على قصد المعنى (فأقيم تمييز البلوغ مقامه) أى القصد لأنه منطقتا القصد وإذا كانت المنطقتان موجودتان لا يثبت الحكم وان كانت الحكمة متعفية (بخلاف النوم) فان تمييز البلوغ مستف

وبجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالأجازة فيجب العمل به خلافا لبعض أهل الظاهر لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعترف وقوله هذا الكتاب مسموعى فاروه عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه وقولهم أنه قادر على أن يحدثه به فهو كذلك لكن أى حاجة إليه ويلزم أن لا تصح القراءة عليه لأنه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل كما في الشهادة فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية الخامسة الاعتماد على الخط بان يرى مكتوبا بخطه انى سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروى عنه لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوبا في كتاب بخط فلان أنه خط فلان فان الخط أيضا قد يشبه الخط أما إذا قال هذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصرح قوله أو بقرينة حاله في الجلوس لرواية الحديث أما إذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلاً فقرأى فيه حديثاً فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد وان كان مخترعاً فقال قوم لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه وقال قوم إذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى السلاسل وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحة دون أن يسمعه كل واحد منهم فان ذلك يفيد سكوت النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى إلا ما يعلم سماعه أو لا وحفظه وضبطه إلى وقت الاداء بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف فان شئت في شيء منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الأصل مسائل (مسئلة) إذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلاً حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجزه أن يقول سمعت الزهري ولأن يقول قال الزهري لأن قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز إلا عن علم فعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم أن المقر زيد أو عمرو فلا يجوز أن يشهد على زيد بل يقول لو سمع مائة حديث من شيخ وفيه أحاديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التمس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية شيء من الأحاديث عنه إذا من

فيه ثم لا يخفى أن هذا التمس لو كان المدعى وقوعه قضاء لأن القصد أمر شئني فلا بد من اعتبار المنطة وأما الخبير العليم فيعلم القصد وليس هناك دليل على اعتبار المنطة والغاء الحكمة وسيجي عما يشهد أركان هذا ومنها الإكراه وهو وان كان عارضاً على الإلهية ممكن نسباً لكنه من الغير (مسئلة) الإكراه ملج وهو بما يفوت النفس أو العضو) ان لم يفعل الفعل المكروه عليه (وغيره) وهو الإكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أى غير الملجئ (كالخس والضرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وينقضه مطلقاً وقال جماعة) يمنع الإكراه التكليف (في الملجئ) منه (دون غيره وقالت المعتزلة يمنع) الإكراه التكليف في الملجئ بعين المكروه عليه وينقضه وينع (في غيره في عين المكروه عليه دون نفيضه) أى لا يمنع في نفيض المكروه عليه (لأن الفعل) المكروه عليه وكذا ضده (ممكن) في ذاته كما كان قبل أيضاً (والفاعل ممكن) عليه (كيف لا) يتمكن (و) الحال (أنه يختار أخف المكروهين) من الفعل وما عده به فان رأى الفعل أخف مما عده به يختاره وان رأى ما عده به أخف منه اختاره فالفاعل قادر فيصيح التكليف (وإذا قد يفترض ما أكره عليه) والاقتراض نوع من التكليف (كالاكراه بالقتل على شرب الخمر) فإنه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيأن يتركه) قد (يحرم) ما أكره عليه (كعلى قتل مسلم ظمناً) أى كالاكراه على قتل مسلم ظمناً فإنه لا يحمل بحال (فيؤجر على الترك) لأنه وجد الداعي إلى الحرام فكف النفس عنه (كعلى اجراء كلمة الكفر) أى كما يؤجر في الإكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان إذا كف عنه لكن لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراماً لأنه عومل به معاملة المباح كما قدم وبأنه في صورة الإكراه على القتل بفعل الحرام (وقال المصنفون) بين الملجئ وغيره (المكروه عليه واجب الوقوع) لأن المكروه الجأ الفاعل إلى الفعل (وضده ممتنع) وقوعه (والتكليف به محال قلنا) لأننا لم نعلم أن المكروه عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشروع كفي القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شأه أن يختار ما يراه أخف و (الإيجاب والامتناع بالشروع أو العقل لا ينافي الاختيار) للفاعل (بل هو مرجح) لجانب الفعل أو الترك (لا موجب فتأمل) فإنه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكروه عليه (إذا أكره على عين الماء وبه فلا تيان به لداعي الإكراه لا لداعي

حدثت الاويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ولكن في حق الحكم فانه لا يعلم صدق الشاهد أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لان تكليفه أن لا يشهد الا على المعلوم فمما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بصدق الشاهد محال وكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتحقق ذلك قلنا لا طريق له الى تحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه لكن يفهم منه أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رواه في كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدري من أين يقوله وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى ينظر في حاله وعدالة الله والله أعلم (مسئلة) اذا أنكر الشيخ الحديث أنكر جاحدا قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصح الراوي مجرد حالان الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ولا يكذب شيخه كما أن شيخه مكذب له وهما عدلان فهما كبنتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح أما اذا أنكر أنكار متوقف وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لان الراوي جازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فصدقهما اذا يمكن وذهب الكرخي الى أن نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث وبنى عليه اطراح خبر الزهري أي امرأة تكلمت بغير إذن وليها واستدل بأنه الاصل ولانه ليس للشيخ أن يعمل بالحديث والراوي فرعه فكيف يعمل به قلنا للشيخ أن يعمل به اذا روى العدل له عنه فان بقي شك له مع رواية العدل فليس له العمل به وعلى الراوي العمل اذا قطع بأنه سمع وعلى غيره العمل جمعابين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد المزور الظاهر العدالة ويحرم على الشاهد ويجب على العامي العمل بفتوى المجتهد وان غير اجتهد اذ لم يعلم تغير اجتهد والمجتهد لا يعمل به بعد التغير لانه علمه فعل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وساجه المالكين وهذا لان النسيان غالب على الانسان وأي محدث يحفظ في حينه جميع ما رواه في عمره فصار كشك الشيخ في زيادة في الحديث

الشرع) فلا اخلاص (فلا يثاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليف به) لانتفاء الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بنقيض المكروه عليه) وكافيه (فانه أبلغ في اجابة داعي الشرع) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد اعترفتم بحجة التكليف بضد المكروه عليه و (حجة التكليف بالضد تقتضي المقدورية) أي كونه مقدورا (والقدرة على الشيء قدرة على ضده) فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا وكل مقدور يسح التكليف به هذا واعلم غير واف فان الخضم لم يجعل المانع من حجة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أورد بل أحدث مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتنال مع الاخلاص في النية وهذا غير دافع له بل الصواب في الجواب أن لا نسلم الا ثبات بعين المكروه عليه ادعي الا كراهة لزموا فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الاداعي الشرع والعمل بالنسبة والعالم هو الله تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه أن الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره في الفعل أو يمكن الأول هو الاقوال فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي اخبارات أو انشآت فالأخبارات لا تفيد الحكم في كلا نوعيه لان الخفية فيها باعتبار المحكي عنه والا كراهة قرينة ظاهرة على أنه لم يقصد المطابقة والانشآت اما أن لا تقبل الفسخ كالطلاق والعنق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فهي لم تنفع أحكامها ولا يؤثر فيها الا كراهة لانه لما لم يؤثر الهزل مع أنه لا اختيار للعكس فيه فالأولى أن لا يؤثر الا كراهة مع أن فيه اختيارا فانه انما كراهة عليه بايقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكروه عليه ابقاء نفسه وبدنه فتأمل فيه فانه محتمل تأمل واما أن تقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تنفذ والثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكره فينظر ان كان جعله آلة لغير محتمل الا كراهة أو لا يغير فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الا كراهة على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة لأنه يغير محتمل الا كراهة فانه لو جعل قاتلا لكان هذا القتل جناية على احرامه دون احرام القاتل وكان الا كراهة بالجناية على احرام المكروه فينبغي تصدير عليه وبإزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكروه لانه جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد كما اذا أكره على تسليم المبيع بعد الا كراهة على البيع فانه لو جعل الفاعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليم المبيع وشكل الا كراهة لا يغير فيه تصدير عليه ويملك ملكا فاسدا ككافي البيع

أوفى أعراب في الحديث فان ذلك لما يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة النقلة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفراد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبول فكذلك اذا انفراد بزيادة لان العدل لا يتهم بما لم يكن فان قيل يبعد انفراده باللفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصديق الجميع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسماع والاخرون ما قطعوا بالنفي ففعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين فثبت ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو ذكر في مجلس واحد وذكر الزيادة في احدى السكتين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام واشتر كوا في الحضور ونسوا الزيادة الا واحدا أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدحش فغفل به البعض عن الاصغاء فيحتمل بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء أو عرض البعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام فاذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما أمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر بمنع عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى ومن يجوز النقل على المعنى جواز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يتماق المذكور بالتروك تعلقا بغير معناه وأما اذا تعلق به كشرط العبادة أو ركنها أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا بغير فهو جائز ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالثمة فاذا علم أنه يهتم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بواقف الخطأ ودقائق الالفاظ أما العالم بالفروق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والباطن والاعم فتدحرج له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجايع الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الا ابدال اللفظ بما رادفه ويساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس والبصر بالحظر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للجمع بلسانهم فاذا جاز

القاسد فتأمل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آلة لا بغير محل الا كراهه ينسب الى المكروه يلزمه العهد ويجعل الفاعل آلة كما اذا أكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على المجني دون القاتل وكذا اذا أكره على اتلاف مال المسلم فالغصان عليه دون المتلف وكالا كراهه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آلة ان ليس بآلة أحد أن يعتق عبدا غيره ومن حيث انه من قبل الاتلاف ويصح جعله آلة بفعل آلة ويجب الضمان على المجني وعلى هذا فاقس وعند الشافعي رحمه الله الا كراهه قسمان على الحق وعلى الباطل فان كان على الحق كراهه الحربي على الايمان واكره الدائن المدين على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما أكره عليه وان كان على الباطل فيمنظر ان كان بيع الفعل المكروه عليه فلا يثبت ما أكره عليه ان وجد فذا على المجني كافي الاتلاف ونحوه نفذ عليه ولا بطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلا للفسخ أولا فان الا كراهه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غير لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالا كراهه على القتل يقتص من القاتل وانما يقتص من المجني لانه مسبب فصار كانه قتله انسان وكراهه الرجل على الزنا فيجد الزاني عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالأ كراهه ان كان على الباطل فان كان يباح المكروه عليه حقيقة كالمنية والحرق جر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضا بل بقي حراما كما كان قبل الا كراهه يأثم بالفعل ويؤجر على الترك كالا كراهه على القتل أو الزنا للرجل وان كان لم يبيع لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالا كراهه على اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الافطار في الشهر المبارك أو الجنابة على الاحرام أو اكره المرأة على الزنا ونحو ذلك والا كراهه على اتلاف مال المسلم فهو أيضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام شمس رحمه الله أرجو أن لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا ومأجورا هذا كله في المجني وأما في غير المجني فبأن يثبت به هذا وأما كانت مسائل الا كراهه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الطرح في الدين أو رد مسئلته عقيب الا كراهه متخللة بين العوارض فقال (مسئلة) لا حرج في الشرع (عقلا) كما عند المعتزلة (أو شرعا) كما عندنا (وهو) أي الحرج كأي (مشكك) بعض أفراد أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فلهذا) أي فلاجل انه

إبدال العربية بجمجمة ترادفها فلا أن يجوز عربية بعربية ترادفها وتساوها أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يبلغونهم أو أمره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أن يشهد على شهادته بلغة أخرى وهذا لا نعلم أنه لا يبعد في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق وليس ذلك كالشهادتين والتكبير وما تعبد فيه باللفظ فإن قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الحجة لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فالاختلاف في الناس فيه من الالفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد وإن أمكن أن تكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فإنه روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقيه وكذلك الخطب المتحددة والوقائع المتحددة رواها الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجمهور ومردود عند الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال من لم يعاصر بأهربية قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعد له وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله فإذا لم يسمه فالجهل أتم فن لا يعرف عينه كيف تعرف عدلته فإن قيل رواية العدل عنه تعديل فالحجواب من وجهين الأول أنا لا نسلم فإن العدل قد يروى عن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه وقد رآناهم وروا عن إذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندرى قالوا روى عنه ما كتبت عن تعديله ولو كانت السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولوجب أن يكون الراوي إذا جرح من روى عنه مكذباً بنفسه ولأن شهادة الفرع ليس تعديلاً للأصل ما لم يصرح وافتراق الرواية والشهادة في بعض التبعيدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى كالموجب فرقاً في منع قبول رواية المجروح والمجهول وإذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل أنه على شهادة عدل لم يجز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى ينظر في حالهما فإن قيل العنينة كافية في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا جرح في الدين (لم يجب شيء) من الأحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل (ولا على المعتوه البالغ) لقصور العقل (خلافاً لابي زيد) الإمام القاضي لأن العبادات واجبة سقط أدائها للضرورة (و) لأجل أن لا جرح في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفس دون الصوم) فإنه يجب قضاءه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصيننا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلاة من الجرح ما لا يخفى لأن الشهر عادة لا يخالو من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثرة في قضائها أخرج عظيم (و) لأجل ذلك (شرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (فأعسدا ومضطجعا) لما روى البيهقي والبخاري عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عادم يضاف أنه صلى على وسادة فأخذها فمرحى بها فأخذها ودان على عليه فأخذها فرمى به وقال صل على الأرض إن استطعت والأفأوم أعماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لأجل ذلك (انتفى) الأثم في الخطأ مجتهداً) وقد ثبت باجماع قاطع معاصد بأحاديث صحاح وقد أومأ الله تعالى إليه بقوله لا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم عذاب عظيم أي لو لا سبق الكتاب بان لا مؤاخذه في الخطأ في الاجتهاد لمسك العذاب في أخذ الفتنة والله أعلم بمراده (و) لذلك انتفى الأثم (في النسيان) لما روي ما من قبل (و) لذلك (انتفى) كل الصائم ناسياً) فلا ينتقض به الصوم ولا أثم أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لأنه مظنة المشقة (فشرعت) الصلاة (الرابعة ركعتين) لما مر (و) نزع فيه (مسح الخف ثلاثة أيام) ولياليها والاحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليلاً للقيم (و) لذلك من عدم الجرح في الدين (ثبتت الرخصة) للمسافر (بالتسرع) في السفر (قبل تحقيقه) والقياس يقتضي أن لا يرخص إلا بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام لأن الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعبه الشرع وجعل مناط الرخصة التسرع للخروج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل) تمام (المسدة) السفر

عن فلان عن فلان يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا  
هذا اذا لم يوجب فرقا في رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العنينة جرت العادة بها في الكتب  
فانهم استقلوا أن يكتبوا عند كل اسم مروى عن فلان سماعا منه وشعوا على القرطاس والوقت أن يضربوه فاجزوا وانما  
يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عادته أنه يريد به السماع فان لم يرد السماع فهو مسترد بين المسند والمرسل فلا يقبل  
الجواب الثاني أنا ان سماعا جلا أن الرواية تعدل فتعديله المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب فلو صرح بأنه سمعه من عدل ثقة لم  
يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عنه ولا يعرف بنفسه أما من لم نعرف عنه فلهذا لم نعرفه  
لعرفناه بنفسه لم يطلع عليه المعدل وانما يكتب في كل مكان به تعريف غير عند المجز عن معرفة نفسه ولا يعلم بحزمه ما لم يعرفه  
بعينه وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا ما لم يعرف الاصل ولم يعينه فاعل الحاكيم يعرفه بنفسه وعداوه وغيره  
احتجوا بانفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فان عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله  
عليه وسلم الا أربعة أحاديث لصغر سنه وصرح بذلك في حديث الرباعي النسبية وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمي بحجرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر  
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنبا في  
رمضان فلا صومه وقال ما أنا قنطرب الكعبة ولكني محمد صلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن  
عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما تحدثكم به من عنده من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدنا أنما سمعنا به  
بعضه أما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حديثي واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير  
واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم  
المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها الجماع أصلا وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن

اصح كونه مقيما (ولزم) عليه (أحكام الإقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (في المفازة) مع أنهم ليست محلا  
للاقامة (لأنه رفع لها) أي للرخصة فان سبب الذي هو السفر لم يتقرر فبازالة تمة السفر يصير ما نعاما من اتيان سببها فلا تمنع المفازة  
فانما التمسك بغير اقامة دون بقائها (وبعدا) أي بعد مدة السفر (لا) تصح الإقامة (الافيا يصح فيه) من  
المران (لأنه رفع) للسفر (بعد الحقيقة) وتجدد إقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها هذا وأما العوارض السماوية فمنها  
الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لا يجبر المتلف ولا  
وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤدى الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار  
لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الايمان عند الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي وسائر مشايخ  
العراق ويصح ايمانه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب الغرامات والمؤنات وتدفع عنه الاجزية وبينونة  
المسألة الكافرة لاسلامه والمؤمنة لا لردته ادليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز  
عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمنا بعباد الايوين أو الدار وكذا يصير مرتدا بارتدادها  
ولحقهما مع في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحد مادون المظهر للاسلام والكفر ومنها الجنون والعتة فالجنون  
القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قناتها وحدا القلة في حق الصلاة ما لم يعتد يوما وليله لانه مظنة التكرار وعند  
الامام محمد اذا بلغ سنا اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والنجس والحول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير  
منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أبوية الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي  
جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبدا ولا يتبع أحد او لا يحكم برده بردة أبويه والعتة مثل الصباغ التمييز فلا يجب عليه شيء من  
العبادات وفي التحرير نقل عن التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو  
عذر في حق الاثم مطلقا وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع مسد كرفلا  
عذركا بكل الناحية في الصلاة اذ هي من مكرمة وصية المحرم ناسيا اذا احرام ذكر وان لم يكن هناك مذكرة يكون عذرا كالاكل

عباس وابن عمر وأبا هريرة مع جلالة قدرهم لا أشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوى فان قيل قبل بعضهم وسكت  
 الآخرون فكان اجتماعهم يثبت ثبوت الاجماع يسكتونهم لاسيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضمرا لانكاراً ومتريداً  
 فيه والجواب الثاني أن من المنكر من المرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يتحدثون عن الصحابة وكأهم عدول ومنهم من أضاف  
 اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله والمختار على قياس رد المرسل  
 أن التابعي والصحابي اذا عرف بصريح خبره أو بعدائه أنه لا يروى الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد  
 يروون عن غير الصحابي من الاعراب الذين لا صحبة لهم وانما ثبت لنا عدالة أهل الصحبة قال الزهري بعد ارسال حديثي به  
 رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني به بعض الحرس (مسئلة) خبر الواحد فيما  
 تعم به المساوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي لان كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه فليس  
 الذكراً مثلاً لنقله العدل وصدقه فيه ممكن فانا لا نقطع بكذب ما نقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحصل العادة فيه أن  
 لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كخسف أو زلزلة أو  
 انقراض كوكب عظيم وغيره من العجائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتماله وكذلك القرآن  
 لا يقبل فيه خبر الواحد اعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد بأشاعته واعشى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته  
 ونقله لانه أصل الدين والمنشرد برواية سورة وآية كاذب قطعاً فاما ما تعم به البلوى فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل يتم  
 تنكرون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا ينفك عنه في اليوم واليلة مراراً وكانت  
 الطهارة تنتقض به فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع حكمه ويناجي به الأحاد اذ يؤدي الى اخفاء الشرع والى  
 أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فتجب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك من الذكراً يكثرون وقوعه  
 فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولاً بالوتر وحكم الفحص والجماعة والقهقهة وجوب الغسل من غسل الميت وافراد

في شهر رمضان ناسياً وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسياً وترك التسمية عند الذبح ناسياً ومنها النوم وهو فطرة تعرض  
 للانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختصاراً ولما لم يكن النائم  
 فاهماً للخطاب أخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الاثم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف  
 بالنابذ النائم وكذا ذرية انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك ولا يوصف  
 كلامه بخبراً وانشاء بل كالحان الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام نفي الاسلام  
 ولا تفسد بقهقهة الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون  
 الصلاة كسائر الاحداث فيتموضاً ويبنى وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي الخبر يرهو الاقرب عندى لان نقض  
 الوضوء ولو كنتم اجنابة ولا جنابة فبقي مجرد كلام فتنفسد به الصلاة لان الكلام يفسد ما طلقا لعدم فرق النص كالساعي ثم  
 النوم تسترخي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شئ وانما جعل الشرع الموجب الاسترخاء منه حداً ما اقامة للسبب مقام المسبب دون  
 غيره الامن تمام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدثاً ومنها الانعاش وهو آفة يصير بها العقل في  
 كلال وتتعطل بها القوى المدركة فجعل قليلاً كالنوم في عدم توجه الخطاب وجوب القضاء من غير فرق الا أنه لما كان فوقه  
 في ارجاء الاعضاء جعل حدثاً في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالخمر دون  
 غيرها السدرة الانعاش شراً أوسهه هذا ومنها الخيض والنفاس وهما الانعاشان الشكاف الا أنه لا يصح معهما من العبادات التي  
 شرط لادائها الطهارة فأخرج عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهم الخطاب بالصلاة وطواف الوداع  
 للعمرة وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يبق محلاً للوجوب لعدم الفائدة لانه اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد  
 انتفيا ومنها الرقي وهو حجر شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا الحجر غير متجزئ فلا يصح أن يقال شهادة نصفه  
 مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المنافية لهذا الحجر غير متجزئ وعلى هذا فلا يتجزأ  
 الاعتاق لان العتق مطلقه فلو تجزأ لم تجزئ ثمه وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة للملك ولما كان المالك

الاقامة وتثبيتها وكل ذلك مما تعبه بالوى وقد أثبتوها بخبر الواحد فان زعموا أن ليس عموم البوى فيها كعمومها في الاحداث فنقول فليس عموم البوى في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فقد عصى على الانسان مدة لا يس ولا عس الذ كر الا في حالة الحدث كالا يقتصد ولا يحتجم الا احسانا فلا فرق والجواب الثاني وهو التحقيق أن القصد والحكمة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه بكثر فكيف أخفى حكمه حتى يؤدي الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الا كثر فكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سببه الا أن الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما يجوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربا وكان يسهل عليه أن يقول لا تبعوا المطعوم بالمطعوم أو المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعبه بالوى من جهة ما تقتضى مصلحة المطلق أن يرد وافيته الى خبر الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه وليس علة الاشاعة عموم الحاجة أو تدويرها بل علة التعبد والتكليف من الله والافاضة اليه كثير كالقصد والحكمة كما يحتاج اليه الا كثر في كونه شرعا لا ينبغي أن يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطا لجواز عقلا فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فاعلموا أنه لم يرد ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السمعيات وجدناها أربعة أقسام الاول القرآن وقد علمنا أنه عني بالمبالغة في اشاعته الثاني مباني الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد علمنا أنه عني بالاشاعة اشاعة اشترط في معرفته العام الخالص الثالث أصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والنكاح فان ذلك أيضا قد تواتر بل كالطلاق والعتاق والاستيلاء والتدبير والكتابة فانها تواترت عند أهل العلم وقامت به الحجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الآحاد في مشهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والقي عوتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجزئا كانت الازالة أيضا متجزئة وليس نفس الاعتقاد سبب للعق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتقاد الكل موجب للعق كالوضوء متجزئ وسببته لزوال الحدث غير متجزئة فالرق في معتق البعض كامل فهو كالسكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتهما حقيقتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان وعدتهما حقيقتان ويكون قسمها نصف قسم الحرية ويكون حلقها قبل الحرية ومفردة دون بعدها ومعها وكذا ينصف الحدود فقد العبد نصف حد الحرية لان الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مما لوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تبقى على أصل الحرية فتصح أقاربه بالحدود والقصاص والسرقة هالكوا قائما في المأذون وفي الحج وعنده الامام فيقطع ويرذل المال وعنده أبي يوسف يقطع ولا يرد وعنده الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بحد أو قصاص وكذا عاقل هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة هي ملك المولى ولذا الاعاقل طلاق امرأته وكذا عاقل دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من أعضائه ولا يقتل الحر به عندها وأما عند غيرنا فاما لا يقتل لأجل كرامة الحر والرق أيضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للجمعة والعديد والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذنه أو باذن الشرع عند النفي العام وانما يصح أمانه مأذونا لانه مالك للقيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبعية والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاؤه ولا حكمته وكذا إمارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة ونحو الغرامات لأجل الخنايات في الذمة فتؤدي قضاة رقبته الآن يندى المولى وكذا تباع رقبته المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من المكسب أو لم يكن له كسب ولا تجوز تبرعته من أكسبه لانه ملك المولى أو الدائنين ولا تقبل هديته الا بالسير بالنص ولا يجوز له التسرى من أمانه وان كان مكاتباً (مسئلة: العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي) رحمه الله فإنه عنده ليس أهلا لهم وأعماله التصرف وملك اليد خلافا من السيد (لنا أنهم) أي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان (بأشلية التكلم) وصحته (والذمة) وهي كون الانسان صالحا

ومنه ما نقله الأحاد ويجوز أن يكون مما نعلم به البلى فسانقله الأحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما أشاعه كان يجوز أن لا يتبع فيه بالاشاعة وما وكله إلى الأحاد كان يجوز أن يتبع فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الأخبار والله أعلم

### (الاصل الثالث من أصول الأدلة الإجماع وفيه أبواب)

(الباب الأول في اثبات كونه حجة على منكره) ومن حاول اثبات كون الإجماع حجة افتقر إلى تفهيم لفظ الإجماع أولاً وبينان صورته ثانياً وبينان إمكان الاطلاع عليه ثالثاً وبينان الدليل على كونه حجة رابعاً أما تفهيم لفظ الإجماع فأنما يعنى به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهم ما فن أزعج وصمم العزم على أمضاء أمر يقال أجمع والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لإجماع اليهود والنصارى والاتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواه على مذهبه إذ لم ير الإجماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع فقال هو كل قول قامت حجته أما الثاني وهو صورته فدليل صورته وجوده فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصاوات خمس وإن صوم رمضان واجب وكيف يتنع صورته والأمة كلهم معتبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ومعرضون للعقاب بخلافها فكما لا يمتنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار فإن قيل الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراءها فذلك محال منها كانت أفعالهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد قلنا لا صارف لجمعهم إلى تناول الزبيب خاصة ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق كيف وقد تصور أطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا تصور أطباق المسلمين على الحق والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشباه والدواعي والصوراف

لأن مخاطب بالاحكام (والأولى) أي أهلية التكلم انما تكون (بالعقل وهو لا يختل بالرق) بالضرورة (وإذا كانت روايته ملازمة للعمل للخلق) ولولم يكن كلامه معتبراً بكون عقله محتالاً لم يعتبر روايته بل يصير كاللعنوه (والثانية) أي الذمة انما تكون (بأهلية الإيجاب عليه والاستيجاب له) ولتحققهما خوطب بحقوقه (أي حقوق الله تعالى) من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات إلا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويصح إقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفقته على السيد وإذا قد ثبت أهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له صار أهلاً للملك التصرف ومالك السيد (وأنما الجبر) عن التصرف (لحق المولى) في رقبته وفي منافع ولوجازله التصرف من غير إذنه صارت الرقبة هالكه في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستغربه (فإنه قل الجبر ورفع المانع) عن صحة التصرف (لإثبات الأهلية) كما هو مرسوم الشافعي رحمه الله الشافعية (قالوا لو كان) العبد (أهلاً للتصرف) في شيء (الملك أهلاً لملك) فيه (لأن التصرف سبب له) فإن الشيء ملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فإن الملك يبيع التصرف وإذا ألبس في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف أيضاً يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللازم باطل إجماعاً) فالملزوم مثله فليس أهلاً للتصرف (وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لملكه لأن اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وقد انتفى قلنا) لأن سلم الملازمة من كون التصرف سبباً للملك لا يمتنع انفكاكاً حتى تجب الملازمة إذ (التخلف) فيه (لمانع) وهو كون رقبته مملوكة للسيد (لعدم المقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسبباً عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه إذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف) والحاصل منع الملزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بإبداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبإبداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون مسبباً وإذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يبتنى عليه من قوله وإذا لم يكن أهلاً للتصرف الخ فالكل جواب واحد وزعم أن حصة تعدد الأسباب جواب آخر ومنع لقوله لأن اليد انما تستفاد بالبيع فيؤيد عليه أن حديث تعدد الأسباب لا يضرنا فإن المقصود ببيان الملزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل وإنما يضر هذا الحديث بعض المشايخ

ومستند الاجماع في الاكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منتهج واحد نعم هل يتصور ان جماع عن اجتهاد أو قياس ذلك فيه كلام سيأتي ان شاء الله أما الثالث وهو تصور الاطلاع على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم في الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم ان كانوا عددا يمكن لثناؤهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخريين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا ان مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بالاولى ومذهب جميع النصاري التثليث ومذهب جميع المجوس الثنية فان قيل مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند الى قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستند الى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا يقتصرون كيف يعلم قلنا وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند الى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وسمعوه منه ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكيف يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل لعل أحدا منهم في أسر الكفار وببلاد الروم قلنا نجب مراجعته ومذهب الاسير ينقل ككذب غيره وقد يمكن معرفته في شك في موافقته للآخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل فلو عرف مذهب رعا يرجع عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فانه يكون محجوباً به ولا يتصور رجوع جميعهم اذا بصير أحد الاجماع خطأ وذلك ممنوع بدليل السمع أما الرابع وهو اقامة الحججة على استحالة الخطأ على الأمة وفيه الشأن كله وكونه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعوافي التلقي من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسالك الاول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا المكشوفات الهدى على الناس وقوله تعالى كنتم خيراً أمة أخرجت للناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ومفهومه أن ما اتفقت فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهومه ان اتفقت فهو

حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليديسة فادعك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مال الكنية للنكاح بكامة فالكنية أنقص من مال الكية الحرة أنقص ما يمتنع على مال الكية وهو الدية ولا تنقص عن النصف كما في المرأة لان مال الكية ليست نصف مال الكية الحرة بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لان مال الكية أكثر من ربع مال الكية الحرة فالتقصان غير مقدر فنقص ما بقدر نصاب السرقة فان له اعتباراً في الشرع في مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر التقيصات فان لم تكن لأجل نقصان المال كية بل لنقصان الذكامة وأما الدية فباعتبار مال الكية ألا ترى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مال كية لا لئلا فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد من صدق الشريعة أنه يلزم حينئذ أن لا يتصف بشئ من النعم لأجل كون المال كية زائدة على النصف من الحر فقدر ثم أورد من عند نفسه دليلاً آخر هو أن المعتبر فيه المالية دون الادمية فتعتبر في الضمان قيمته الأمانة نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع \* لو أذن له المولى في نوع) من التصارة (كان له التصرف) في أنواع التجارات (مطلقاً) في جميع الأنواع لأنه لما أذن فوث حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين وأعلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام مقتضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالأذن (كالمكاتب) فانه لا مكاسبه يدا (واغنيك) المولى (بجسر دون) حجر (المكاتب) فان في الكتاب ليس للمولى أن يجبر عليه لأن في كتابة المأذون عبده لا مالك الجبر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان فلا يجبره) كان (بلا عوض فيكون كالعبيد) فيصح رجوعه (بمخالف الكتابة) لانه اذا كان بعوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب وأعلية العبادات وإذا لا ينافي التكاليف لأنه لما كان نوعاً من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة وأخر ما لا قدرة عليه أو فيه سرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلاف في المال ولذا أجبر المريض عن التبرعات والتصرفات المستقلة علم في كل المسائل لمن الغرماء والثلاثين ملحق بالورثة لكن اذا اتصل به الموت وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل

حق فهذه كلها طواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الطواهر وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونص له جهنم وساءت مصيرا فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما عسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأصول على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصا في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه قوله ما تولى فكانه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متتابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانتقام له فيما أمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا لالنص كما لو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعبدول عن سبيلهم ((المسألة الثانية)) وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولو كان ليس بالمتواتر كان كتاب والكتاب متواترا لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على ألسان المروقين والثقات من الصحابة عمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم من بطول ذكره من نحوه قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بمحجوة الجنة فليأزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورأيهم وإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة ولا يسل الله بشذوذ من شذ ولا تزال طائفة من أمي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فيمته جاهلية وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومختلفة ما لم تزل

القبضة والنكاح بهر المثل لا يمنع منه والسرع إذا بطل النوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصدقة أيضا فنعلمنا من الإقرار له والبيع معه ثم انه تفسخ العقد المحجور عليه ان كانت قابلة للتفسيخ والاختصاص حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسمى في قيمته في الأول والثاني والثالث في الثاني هذا ومنها الموت ((مسألة)) الموت هادم لاساس التكليف لانه يحرر كسبه عن أتيان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء إلى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت إلا ما كان متعلقا بهين) لعل الله هنا صفة بمعنى غير هو فاعل لا يبقى ولا يصبح أن يكون استثناء من عامة متصل فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بهين أيضا ولا يصبح أن يكون متعلقا بهين أيضا لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بهين كالعبادات المالية كانت أو بدنية وأما المتعلق بهين أو مال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذ من العين أو المال (كالودائع والغصب) فان لا ودع والغصب منه أن يأخذ كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غير ما كان متعلقا (بمال تركه كالديون) فان الدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في مال الثلث (والتيهين وبتدوم) على الديون والوصايا (بالاجماع) وإذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا (فلا تصح الكفاية له عليه) من الدين (بعسب الموت عند أي حنيفة) إذا لم يترك وقام من المال (لأنها) أي الكفالة (ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة) فيجوز الدائن مطالبة أي ما شاء (ولامطالبة) ههنا على الأصل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قول الأول أن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة والآخر أنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال إذا تربع القول الأول وما في الهداية الأول أصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معتول ولا ضرورة ملحقة اليه فنية أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الأصل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأيهما أدى سقطت عن صاحبه كوجوب قبول الإمامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وبقيام أحدهم مقام سقطت عن الآخر بل حرمت هذا ولم يظهر له هذا العبد وجه التوقع على القول الأول فانه يمكن أن يقرر على القول الثاني أنها ضم الذمة إلى الذمة

الامنة تتخرج بها في أصول الدين وفروعه فان قيل فساو حجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الامة واخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة علي وسخاوة مائمه وفقه الشافعي وخطابه الخجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثباته عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لوجرد النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن لا ندعي علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافا وانكارا الى زمان النظام ويستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بحجته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينقل حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردده في الوجه الثاني أن المحققين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فاما رفع المقطوع به ليس بمقطوع فليس معه ما هو ما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالتمسك به هذا وجه الاستدلال وللتكرين في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول قولهم لعل واحد اختلف هذه الاخبار وردها ولم ينقل اليها قلنا هذا أيضا تحصيله العادة اذا اجماع أعظم أصول الدين فلو اختلف فيه مخالف اعظم الامر فيه واشهر الخلاف اذ لم يدرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومسئلة الحرام وحسد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التصيل والتبديد بل ان أخطأ

في الدين والدين قد سقط بالموت فان ذممة الميت غير صالحة للاستئصال بالواجبات واذ لا دين في الذممة فلا ضم فتدبر فانه لا يرد عليه شيء الا ما تقرر في مذهبهما (وعندهما تصحح) الكفالة عن الميت ولو لم يترك ما لا ولا كفيلة (وبه قالت الامة الثلاثة لخديجة جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بعيت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صاوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمان الا كوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنازة يصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صاوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فصلى عليه (ولان الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا) ولو لم يكن عليه دين لما طوب (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه دين فأى شيء يؤدي واذ ثبت على ذممة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل (والجواب أنه) أي قول أبي قتادة (يحمل العدة) وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر لما كرم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليا وفي مالك الميت عنهما روى فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهري ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كاه برى عتوقه قال الكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أي كاه برى عتوقه كذا في العدة (و) أيضا يحتمل (أن يكون اقرا بالكفالة سابقة وفيه ما فيه) إشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا كفله فأتي بالفداء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كذا في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فأنامل فيه (والمطالبة الاخروية باعتبار الانتم) أي انتم بعدم ايصال الحق الى المستحق (لا تفتقر الى بقاء الذممة) اذ الانتم باعتبار عدم الامتثال بالالتزام بالواجب والمراد من بقاء الذممة بقاء ما توجه اليه به المطالبة والافالدين في الذممة باق وانما يعطى الدائن حسنات المدين عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في الخبر الصحيح (وحجة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالموت لضرورة

في نفيه وإثباته وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسرة رتبته وخفي خلاف أكابر الصحابة والتابعين هذا مما لا ينسج له عقل أصلاً السؤال الثاني قالوا قد استدلتم بالخبر على الاجماع ثم استدلتم بالاجماع على صحة الخبر فذهب أنهم أجمعوا على الصحة في الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدلنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف الاعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضي أنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالاجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة وإيجاب صلاة الضحى وصوم شوال وإن ذلك لو كان لا يستحال في العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا هم تنكرون على من يقول لعلمهم أنبتوا الاجماع لاجل هذه الاخبار بل بدليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديشهم بفارق الجماعة وبخالفها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مستند لظهروا ونشروا فيه فقلنا نقل عنكم أيضاً بالآيات السؤال الرابع قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لم يذكروا طريق صحته إلا تابعين حتى كان ينقطع الارتياح ويشاركونهم في العلم قلنا لانهم علموا تعريفه عليه السلام عصمة هذه الامة بجموع قرآن وأمارات وتكريرات ألفاظ وأسباب دلالات ضرورية على قصده التي بيان في الخطا عن هذه الامة وتلك القرآن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق الى آحادها احتالات فاكفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة به فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الاول قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة ينبئ عن الكفر والبدعة فلعلمه أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطأ يتأولون صح فالحطأ عام يمكن جملة على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام فعلمنا أن هذا

فوت المحل) لانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والخاص أن الدين وإن كان ثابتاً على ذمة المبت ولا يؤدي في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المدينين بعده وأما الدائن فله المطالبة كما كان ان نظروا لصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدينين فلامعنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والاخصر الا أن يخرج أن جهة التبرع لسقوط الائتم لابقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه

### (المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية)

من لطف الله سبحانه أحداد اللغون) الظاهر اللغين فانه جمع سالم للغة اما على خلاف القياس فتوسعون أو ينسجون على أن الناقص قياسه أن يجمع المساوان كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (قبحاً) أي من اللغين (تتشعب شعرون الفنون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من أحداده عرض عرض من افادة ما في التفسير واستفادة ما في ضمير آخر غير وكيفية ما (١) من الكيفيات والمزايا والصراحة والكتابة والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون بحسبة (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة العظمى ومن جملة أئمة الشكر انظار النعمة والحيث عن انواع من الشكر (وهو) أي اللغة والتذكير باعتبار الخبر (اللفظ الدال وضعا وهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي خبره تضمن) وهما واحد (بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها إلا أنهم) ما يتحدان مطلقاً حتى يلزم الانتماء لخاص بالالفاظ الموضوعية في مقابلة البسائط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الاعلى الشكل اجمالاً و (الشكل انما يعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها) للاجزاء (الابعد التحليل) أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوق فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الأجزاء في الذهن فليست الأجزاء منفصلة بنفسها الابعد التحليل فليس التضمن مغاير للمطابقة الابعد التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطئين يقال ضل فلان عن الطريق وصل سعي فلان كل ذلك انخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم في حق علي وابن مسعود وأبي رز يد على مذهب النظام لأنهم ما أتوا على الحق وكم من أحد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فأى خاصية للامة قدل أنه أراد ما لم يعصم عنه أحد من سم وخطا وكذب ويعصم عنه الامة تزيلا لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطأ في الدين أما في غير الدين من انشاء حرب وصلح وعماراة بلدة فالعوم يقتضى العصمة للامة عنه أيضا ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجود العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تأسير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التأويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاما لوجب العصمة عن كل خطأ ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطأ من الشهادة في الآخرة أو ما يوافق النص المتواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا لا ذاهب من الامة الى هذا التفصيل اذا ما دل من العقل على تجوز الخطأ عليهم في شيء دل على تجوز شيء آخر واذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالتعميم دون دليل ولم يكن تخصيص أولى من تخصيص وقد قدم من خالف الجماعة وأمر بالموافقة فلولم يكن مافيه العصمة معلوما استحالة الانبعاث الا ان ثبت العصمة مطلقا وبه ثبت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا ثبت لكل كافر فضلا عن المسلم اذا ما من شخص بخطي في كل شيء بل كل انسان فإنه يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء التأويل الثالث أن أئمة علي الله عليه وسلم كل من آمن به الى يوم القيامة بخمسة هؤلاء من أول الاسلام الى آخر عمر الدنيا لا يتبعون على خطاب بل كل حكم يقتضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذا لامة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا في زمانناهم من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ما و لم ينصف بعدهم اجماع وقبلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذا لم يوافقوا قلنا لا يجوز أن يراد بالامة الجائين والاطفال والسقط والمجنون وان كانوا من الامة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يتخلق بعد بل الذي يفهم قوم يصور

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها متعلقة الى الاجزاء تعين كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان أرادوا بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الابدان التحليل فلان سلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة المحوطة بالمحاط وانحد أو المعروضة لاهد اجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلائل فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فايصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند ان فهم المعنى (التعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فيكونه موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحيد (ومن ههنا لا يرى لفظ) واحد موضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (للمتعلقين كالبيت) اذا يحصل من الضدين أمر واحد والالزام من وجوده في موضوع وجود الضدين المتدين نفسه بخلاف المتخالفين اذا لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فايصنع في التلقة الموضوع للبراد والبيض الضدين قال (وأما البلقة فتفاوت المحل ارتفع الضدية) ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بمعايه اضدان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاديين الدلائلين (أن الصورة الواحدة تجوز تحليلها) أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة ونظيره) في تجوز التحليل الى الحقائق (علم الباري علما) اجماليا (بسيطاً) فإنه علم سائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه (كما حقق في موضعه) فافهم فلا تقدم ولا تأخر قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتعنين مبنى على تجوز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة والبدية تأبى عنه كيف ومن المحالات عقلا أن يتعد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الأشياء كلها دفعة واحدة من غير تحدد وتعاقب أو لا وأبداء منشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما أن المنشأ في الصورة الحادثة فإنه كافية في انكشاف الأشياء بنفسه له عنده فهي كالصورة العلمية للأشياء كلها فورد على هؤلاء أن الأشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذا لا وجود فلا علم فيلزم أن تكون الأشياء متجولة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا الاصل وتأمل كتبه مستحسنة

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من الغدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وذهم من شد  
عن الموافقة فإن كان المراد به ما ذكره فالتما يتصور الاتباع والمخالفة في القيامة لا في الدنيا فيعلم قطعاً أن المراد به اجتماع يمكن  
شرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر أما إذا مات فيبقى أثر خلافه فإن مذهبه لا يموت وعونه وسبأ في فيه كلام  
شاف إن شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فكل ما فيه مانع من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فإن  
لم يكن ذلك كما تكلف فيه فهو أعينه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتد منكم عن دينه فميت وشوكاف ولا تأكلوا  
أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا من الهم عن الاجتماع بل نهى الأحاد وإن كان كل واحد على حاله  
داخلاً في النهي وإن لم قل من شرط النهي وقوع المنهي عنه ولا يجوز وقوعه فإن الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع  
منهم ونهاهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقال فلا تكونن من  
الجاهلين وقد علم أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فتقوله عليه السلام بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ  
وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى أن الرجل يجلف وما يستخلف وشهد  
وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي قلنا هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب  
ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى  
يظفر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار في الصحة والظهور وتجري الأحاديث التي تمسكت بها

(المسالك الثالث التمسك بالطريق المعنوي) ويأتي أن العناية إذا قصوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن  
مستند قاطع وإذا كثروا كثرة تنهت إلى حد التواتر فالعدم متجمل عليهم فصد الكذب وتجمل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد  
منهم للحق في ذلك وإلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ ففقطهم في غير محل القطع محال في العادة فإن قصوا عن اجتماعها وانفقوا

ولا يتفق القول بأن الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كما ذهب إليه البعض منهم فإن علمه تعالى فعلى سابق على المعلومات فلا  
يضمن التمييز لها قبل وجودها ولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات  
موجودة في العلم بصورة واحدة أجمالية وهي مخوفة بالاحتياج لأنهم من الصفات هذا وإلى أشار المصنف بما في الكتاب وبما  
في الحاشية ولا ريب أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً فلا يرد عليه أنه أن العلم الإجمالي غير محل من انحلال  
البيسيط إلى صور كثيرة لأنه ليس معنى الإجمال أن المعام هو الصورة الواحدة المختلة إلى الكثيرة وإن نسبة تلك الصورة إلى  
الكثيرة نسبة المحدود إلى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون الساري عالم على التفصيل والتمييز  
وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الإجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ الانكشاف الأشياء مفصلة متميزة كل  
منها عن الآخر فالعلم أي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً وانما يرد هذا لو أراد المصنف  
لزم انحلال الأمر الواحد الذي هو العلم إلى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما  
ذهبوا إليه فتشابه أعين لزوم غير المعلومات المطلقة فافهم وأما الاتحاد الدلائل فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد  
فإن الاتحاد الاثنين مطلقاً محال لأنهم باعده الاتحاد كما كان قبل خال الاتحاد وعنده سواء فاما أن حدث شيء وهو صورة أو ذات  
فكون للاتحاد وأما أن في ذات أو صفة فعدم واستحالة للاتحاد وأيضا إن بقيت بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والابان عدما  
أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضا ولا ردا اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فله قول فلا ينبغي أن نقول به رفع قولهم القائل عن  
صفة الاتحاد واستحالة فلا يصح هذا القول في العلم وفي الاتحاد الدلائل فإنه يلزم على الأول الجمل بين كل اثنين فترتفع نسبة  
التباين رأسا في الثاني الجمل بين الأجزاء في كل ماهية حتى المقدارية لأن الجمل هو التماثل المتغيرين باعتبار في شئ من أشياء الوجود  
ولذلك في استحالة التماثل وظهور ذلك منه أنه فاع ما يتجمل وروده أن هذا الاشكال لا يخلص عنه فإنه يلزم في التركيب للاتحاد من  
الجنس والتفصيل والقرل باسمه بالثمة في نحو البيت دون المركب الذهني يتجمل هذا ولا يبعدنا أنه على القول بالشع دون حصول  
الأشياء بأنفسها إذ الكل أجمالا انما يتجمل بصورة جمعية لا تركيب ففهم الأصل لكن تلك الصورة معدة لا يتجمل صورتيان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون التكبير على مخالفيهم ويقطعونه به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا إلا عن قاطع والأفيس تحصيل في العادة أن يشدد عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين أو أجمعوا على شيء أنكروا تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحصيل ذلك إلا عن قاطع وعلى مساق هذا أقوال الزجج أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ولا تعد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لأن منشأ الخطأ ما تعد الكذب وأما نظمهم ما ليس بقاطع فاطعها والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فبأن فقد قطع اليهود ببطلان نبوة عيسى ومحمد عليه السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا ما ليس بقاطع فاطعها والمنكرون لحدوث العالم والنبوات والمرتكبون لاسرار أنواع البدع والاضالالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطأوا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا يخصص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تسلك بالعادة وأنه في نصرته المسالك الثاني استمر وحتم إلى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحصيل على عدد التواتر أن نظنوا ما ليس بقاطع فاطعها وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند إلى محسوس والعادة تحصيل الانقياد والسكوت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة بإجماع دالة خبره فلا يكون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحس أو بقربة الحال أو بالبداهة فهو حجة واحدة ويتفق الناس على دركه والعادة تحصيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرقه مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق وليس بخطأ الدلالة على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المأمور بمطالع ويجب على القاذي اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره قلنا أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه ويجب كونهم محققين في قواهم يجب اتباع الإجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالاصول فيه

شجيتان للجزأين عند الانفصال اليهما وحينئذ لا تحصيل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فأنالنا نعنف القول بالشع بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وأيضا نسلم أن صورة الكل انما يتعقل هو اجمال بالشع الواحد وأنه معد لحصول صورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الداليتين فان الفهم الذي حصل بالشع الاول للكل غير الفهمين اللذين هما بالشعجين الآخرين للجزأين فلا اتحاد في الداليتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا بالاتحاد الداليتين وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعية تقتضي الانتمية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أي التضمن (تابع لها) أي للطبيعة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تتميز منها بالاتحاد التحليل وهذا الاعتبار تابع لا اعتبار بنفس الكل فليس التضمن تابع للطبيعة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون من باب القبول فكيف تتحد الداليتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للطبيعة بعد هذا الالتزام أجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء) هو الجزء (تقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) اليه (عقلا) فان العقل اذا حله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى أن المركب لا يحصل الا بانضاف زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بأن الحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصيل) له ما في الذهن (مع ما يكفي الخارج) يتصلان معا وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها مأخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (التزام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لازما ذهنيا ويرد) عليه (أنواع المجازات فأنها واقعة) قطعوا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك أيضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهني له مع ما معه وفيه أن شارطى الزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهني للموضوع له والازوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة فلا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معها وأن هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الاعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقدم حق حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه  
والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يتبع وبطل عليه أيضا فقدمه من خالف الجماعة وأنه ذكر هذا في معرض الثناء على الأمة  
ولا يتحقق ذلك الا بوجوب الاتباع والا فلا يبقى له معنى الا أنهم محققون اذا أصابوا دليل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد  
المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

### (الباب الثاني في بيان أركان الاجماع)

وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع (الركن الاول المجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يتناول كل مسلم  
لكن لكل ظاهر شرطان واضحان في النفي والاثبات وأوساط متشابهة أما الواضح في الاثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو  
أهل الحل والعقد قطعاً ولا بد من موافقته في الاجماع وأما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين والاجنبة فانهم وان كانوا من  
الأمة فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا تجتمع أمتي على الخط الا لمن يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد  
فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي ولا اصولي الذي ليس بفقهاء  
والمجتهد الفاسق والمبتدع والناسي من التابعين مثلاً اذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فترسم في كل واحد مسئلة  
(مسئلة) يتصور دخول العوام في الاجماع فان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس  
وجوب الصوم والزكاة والنجف فهذا مجمع عليه والعوام وافقوا والخواص في الاجماع والى ما يختص بذكره الخواص كتفصيل  
أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاء فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل  
والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون أيضاً فيه ويحسن تسمية ذلك اجماع الأمة قاطبة كما أن الجند اذا حكموا  
بجماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالح أهل قلعة فصالحوهم على شيء يقال هذا باتفاق جميع الجند فاذا كل يجمع عليه من

من ذلك الآن يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم  
والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم ثم  
أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فاللزوم ذهني واعتراض على هذا  
الغائل أيضاً بأنه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظاً بل هو مركب من اللفظ والقرينة قائم افد تكون عقلياً وان أريد  
اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كافياً المشروطة مادام الوصف فظاهراً ليس لازماً في زمان القرينة  
فان القرينة غير لازمة فيها فبالالمشروطة بهم وان أريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف فاللزوم للفظ من  
حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف الى رده بقوله (واعتبار القرينة في ما زويدة اللفظ)  
للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظاً على ما قيل) فان اللفظ لفظاً دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل  
له مع القرينة (الآثر من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التركيب منهما (جوهر افتكر)  
وهذا التأنيد ليس في محله فان المركب المسد كورليس له محل فيكون جوهر الصديق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ  
والقرينة فلا ينفصل به الانسان فلا يكون لفظاً بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين أن اعتبار شيء في شيء لا يصلح  
الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملازم والمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها  
في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر الزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له عن هذا الاشكال الا بما يخرج  
المجاز عن الالتزام وادخله في المطابقة بأرادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي وأما ما أخرجه عن الدلالة الوضعية باسقاط كلية  
الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مهماسمع اللفظ  
أم لا لكن الاول أولى فان فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المنخرج ادلتها خطأ وأما بالارادة من اللزوم  
الذهني كون الخارج له نوع علاقته مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان أمكن الافكار بينهما في التعلق ثم لمطلع  
الامر ارادته رجه الله كلام على المصنف نفسه به تهيم مقدمة هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه يتم اجماع الامة فان قيل فلو خالف عاين في واقعة اجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل ينعقد الاجماع دون ان كان ينعقد فكيف خرج العاين من الامة وان لم ينعقد فكيف يعتد بقول العاين قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا ينعقد لانه من الامة فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه ينعقد بتأويلين أحدهما أن العاين ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته والثاني وهو الأقوى أن العصر الاول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة به وفي هذا الباب أعني خواص الصحابة وعوامهم ولان العاين اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدرى ما يقول وأنه ليس أهلاً له فأتى والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور رد ورهنا من عاين عاقل لان العاقل يفرض ما لا يدرى الى من يدرى فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلاً ويدل على انعقاد الاجماع أن العاين يعصى بمخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصيانه ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا أو أضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فرددتم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بالتحجب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فانه يجوز أن يعصى بالمخالفة كما يعصى من يخالف خبر الواحد ولكن يتبع وجود الاجماع لمخالفته وانحطت في الاجماع فاذا امتنع بعصية أو بماليس بعصية فلا حجة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسألة) اذا قلنا لا يعتد بقول العوام لقصور آرائهم فربما شكك ونحوه ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في ذلك الاحكام فقال قوم لا يعتد الا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين ومنهم من ضم الى الأئمة الفقهاء الخلفاء في الاحكام الفروع الناضجين بهم الكنا أخرج الاصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الاصولي العارف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وكيفية تفهيم النصوص والتعليق أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذوالآلة من هو ممكن من ذلك الاحكام اذا أراد ان يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة الى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن ان فهم الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقيس انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخير ان دلالة ان تابعان لها والدلالة المجازية اما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما أن تدرج في المطابقة كما قيل وأما عند أهل العربية فالقيس معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصده من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصده من معناه والدلالات المجازية داخل في التضمن والالتزام واذا تقررت هذه افقوا في ان كلام المصنف اضطراراً فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الالقي فالتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازاً خفية لا يصح دعوى الاتحاد بين الداليتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حينئذ كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصير دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد الشكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من لزوم بين هذا الخارج والموضوع له والاصح الدلالة وحينئذ لا وجه ليراد أنواع المجازات بقضاء على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية كما كنا ينبغي أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الاصول) من اللفظ (للعاين من حيث هي) من غير لحاظ كونه في ذهن أو خارج (لان) أي الوضع (للتعريف بما في الضمير) أي عن شيء معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أي ليس معلوماً مراد الافادة لأن هذا الوصف ليس ثابتاً بما هو في الضمير (فليس) الوضع (معمور - الذهنية) فاما المعاني من حيث هي (أو الامر الخارجي كما قيل) فقوله هذا معطوف على الجبرور في قوله للعاين يعني أن الصورة الذهنية بمرآح من كونه موضوعاً لها فهو إما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجي كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضاً لا يرد ان فهمه بنية وقيل النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفي الخارج أومع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لا يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقير الحافظ للفروع لا يتمكن منه واية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير وطحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبيدة بن الجراح وأمثالهم عن لم ينصب نفسه للفتوى ولم يتظاهر بها تظاهر العبادلة وتظاهر على وزيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتمدون بخلافهم لو كانوا كيف لا وكانوا صالحين للإمامة العظمى ولا سيما لكون أكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعا بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أعمالا لفهمهما والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الخيض والوصايا فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتمد بخلاف الأصول وبخلاف الفقيه المبرز لانهم ما ذروا آلة على الجملة يقولون ما يقولون عن دليل أما النحوى والمتكلم فلا يعتمدهم ما لانهم من العلم إلا أن يقع الكلام في مسألة تنبئ على النحوى وعلى الكلام فان قيل فهذه المسئلة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جازنا أن يكون قوله معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة انما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فطلان قوله مقطوع به بقول الصبي فأما هذا فليس كذلك فان قيل فاذا قلنا الأصول الفقهاء فيما تفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينعقد الاجماع قلنا نعم لانه لا مخالفة وقد وافق الأصولي جملة وان لم يعرف التفصيل كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاجسام والاعراض والصد والخلاف فهو صواب فيحصل الاجماع بالموافقة الجملة كما يحصل من العوام لان كل فريق كالعلماء بالاضافة الى ما لم يحصل علمه وان حصل علم آخر (مسئلة) المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه اذا لم يكفر بل هو كجهل فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل لعلمه يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتقد به قلنا له يصدق ولا بد من موافقته ولو لم تفق موافقته كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقراءته احواله في مناظراته واستدلالاته والمبتدع نقيضه بقوله فانه ليس يرى أنه فاسق أما اذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه وان كان يصلى الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامه ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائمها فقدر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) الواقع بين أهل هذه المذاهب (لفظيا) وقال من قال انهم موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما أطلق عليها أيضا ومن قال انهم الامر الخارجى أراد المعاني من حيث كونها متصففة بالوجود الخارجى (ثم الواضع) من هو اختلاف فيه (فقال الاشعري) معرفة الوضع (بالتوقيف) الالهى فهو الواضع (لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم هم عزوا عن البيان واحتمال كون الجنة واضعين أبسده فالواضع هو الله تعالى فان قيل المراد المسلمات والمعنى علم الله المسلمات كلها آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الانفاظ وأوضاعها قال (وليس المراد المسلمات بتدليل) قوله تعالى (أنبؤني بأسماء هؤلاء) فان المسلمات هي المشار اليها فينبغي أن يلزم اضافة الشيء الى نفسه (وأول تسميات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالشار اليه الحقائق والمخالفات المسلمات فان قلت هذا تأويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل لازم عليه بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا يحمل يعتمد بالنسبة الى الانبياء والأولياء معرفة الانفاظ هذا وهما تأويل آخر لا يثبت عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بسنة الدماء وادعوا فاضاهم أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضلهم عليهم وفضل تسبيحهم على تسبيحهم فجميع الاسماء الالهية السكينة والبرية يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته يسبح آدم الله تعالى ربه بما عرفه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء أي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في أنكم لا تفنون للخلافه وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانهم من حيث انهم مسجدة عاقزة قالوا سبحانك واعتزوا بتصورهم عن ادراك سر الامور لاعلمنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم اطلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليست الآية من الباب في شيء هذا (و) قال الاشعري بالتوقيف (لقوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف التسميات) وليس المراد

عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري أنه كافر نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفته على بطلان التجسيم مصيرا الى أنهم كل الامة مدونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف في مسألة أخرى لم يلتفت اليه فنوناب وهو مصر على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجموعون في ذلك الوقت كل الامة مدونه فصار كما لو خالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلوترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المبتدع المكفر اذ لم يعلم أن بدعته توجب الكفر ووطن أن الاجماع لا يعمدونه فهل يعذر من حيث أن الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسألة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا ففي هذه الصورة لا يعذرون فيه اذ يلزمهم مراجعة علماء الأصول ويجب على العلماء تعريضهم فاذا أفتوا بكفره فعليه التمسك بالتقليد فان لم يقتضهم التقليد فعليه السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فعمدوا له لا محالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا بكن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى الادلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور في خطئه وغيبه واخذ به وكان الاجماع لم ينتهض حجة في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ لانه غير منسوب الى نقصير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبحث فلا عذره في تركه فهو بمن قبل شهادة الخوارج وحكمهم افهوض حتى لان الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضي الله عنهما والقائلين بكفرهم المعتقدين استباحة دمهم وما لهم اظاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا الى شيء

اختلاف عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به لجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القول بارادة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف ألسنتكم في افادة ما في الضمير بقدر بعضها على التعبير بلغة وأخرى على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضا كما أنك لم تستمر بالتجوز في ألسنتكم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (لقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قوميه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد شهد آية خلافه (وأجيب) باننا انسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الارسال (ثم اختص كل قوم بلغته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفريابي (بالتوزيع) بان ما يحتاج اليه التعبير بما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و) قال (جماعة بالتوقف) فانه لم يقدم دليل على شيء من طرفي النبي والآيات والحق ما أفيد أنه ان أريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لمعناه هل لمناسبة بينه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والافعل بعضها المعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح وشأن الحكيم بأبي عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حتى) المناسبة بين اللغات وبين (الامرجة التي اكتسب هيولى كل قوم) أراد بها ما فيه صلوح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج فاخصت لغته كل قومهم بحسب هذه المناسبة والافاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس أولى من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأى الناس سكان الجبال صلبة ثقيلة) لتكون أمرضتهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتي) بين الالفاظ ومعانيها بأن يكون بينهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو غلبت وطباعتها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذي ذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع وصفاته وجملة النبوة الثاني ما يمتنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتعميق رساله ويزامه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم ويحسد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والخمر وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والغفيرة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة وسنبطله وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهم ما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والجملة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمنا به والله وهذا مختلف فيه ويدل عليه اجماع الصحابة على تسوية الخلاف للتابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثيرا من أصحاب عبد الله كعقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتنون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي الا بفضيلة العجبة ولو كانت هذه الفضيلة تخص اجماع السقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم فان قيل روى عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن محاربة الصحابة وقالت فزوج بصفق مع الديكة قلنا ما ذكرناه مقطوع بدولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الواحد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم علمها أرادت منعهم من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو علمها أنكرت عليه خلافا في مسألة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة العينة وظننت أن وجوب حسم الذر بعة قطعي واعلم أن هذه المسئلة يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن اجماع الصحابة يندفع في المسئلة واحد من الصحابة أما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الا كثر بالاقول كيفما كان فلا يحتص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والاكتفاء به في الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفي في ان فهم المعنى منها (كذهب اليه عبد بن سليمان وغيره) من أتباعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشيء والصفة من مصاديق العقل وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينفك اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه أراد بالافتضاء ما ذكرنا ولو أراد بالافتضاء الذي مقابل الوضع وان كان من أعراض مشاركة لم يبعد حينئذ لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب المسئلة والدين الشهيد قدس سره (الله عليه) أي لقي بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي) هكذا سمعت وعكن أن يرجع الفخير المنسوب الى عبد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عبد بن سليمان نحو تأييد ويحوز أن يكون فهمه معرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لكتفاء بالمناسبة فقط حينئذ احتج الى الوضع (والطريق ان) في معرفة الاوضاع (التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه مخالفا للضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الاتحاد) أيضا كقول الامام (الافهمي) (وقد يستمد بالعقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراط النقل (كقولنا الجمع المطلق) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء يعي المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (الاستثناء بالاول لا يلزم دخول) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة) هل يجوز القياس في اللغة) بان كان الواضع وضع لفظا معينا المناسبة فيكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالجمل للتبديد للتخمين) قياسا على كونه (بعضه) العنكب المشد (والسارق) الموضوع للاخذ خفية عن حرز (النباش) قياسا عليه (للاخذ خفية) وأما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار قبول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز كقياس ضرب على تصرف في كونه للناضي (بقوله شريعة قديمة ومنهم القاضي) أبو بكر الباقلاني (قياسا على القياس الشرعي) جيبا مع أنه لا يثبت ما للمعاوم للسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة (١) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل العواوب قياسا عليه لكونه كعصا براخ وحرر كتبه

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعمد عندنا ان العصمة انما تثبت للامة بكلياتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الي الله فان قيل قد تطلق الامة ويراد بها الاكثر كما يقال بتوحيدهم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحصل ذلك على الجميع ولا يجوز تخصيصه بالتحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يريد به الاقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عماليس عباد ولا بد من اجماع الجميع ليعلم ان البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم وهم يومئذ اقلون وقال صلى الله عليه وسلم يبعث الله من غير بابا غير بابا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادى الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة آتت به فانذارهم ولا مرد الا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجويز الخلاف للاحد فكم من مسألة قد انفرد فيها الواحد بعدي كعباس بن عبد الله بن عباس بالعول فانه أنكره فان قيل لا بل أنكره على ابن عباس القول بتجاول المتعة وأن الربا في النسبة وأنكرت عائشة على ابن أرقم مسألة العينة وأنكره وأعلى أبي موسى الاشعري قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى أبي طلحة القول بان كل البرد لا يقطر وذلك لانفرادهم به قلنا لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم والمخالفتهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب أنهم أنكروا انفردا المنفرد والمنفرد منكرك عليهم انكارهم ولا ينعقد الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن أنفسهم لباوغيهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد ان قل الى أن يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة أوجه الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس ذلك صدق جميع الامة وانفاقهم والحجة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان نذب الواحد ليس معلوم فدلله صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضمنون بل التعبد متعلق بما يظهرون فهو مذهبههم وسبيلهم لا مأخوذ به فان قيل فهل يجوز أن تضمن الامة خلاف ما تظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فان ثبت القياس في اللغة بهذا القياس دور وأجيب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وعند اقباس لانبات صحة القياس في اللغة وأين هذا من ذلك نعم انما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هناك) أى في القياس الشرعي (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز أن يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعوله وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والالزم الدلالة بالظبط فتفسر فالحق لا) أى لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالمعنى) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس أم لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموما في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا (الابري أنهم منعوها طردا لا دهم) في كل ما وجد فيه دهم (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاجدل) في كل ما فيه قوة (وغيرها مما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر صحيح للوضع لا موجب وليس أن كل ما يجوز يقع فالبد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم (تقسيم وهو) أى اللفظ الدال بالوضع (مفردان توحيد ولو عرفنا) ففتحو الرجل مفردا لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والافسر كلفهما) أى في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزء معناه مركب (ويجوز بل) أى المركب الذي جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلى (وأضرب بالعكس) أى مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مستند ومستند اليه فلا بد من لفظين بازاءهما وهو الهمزة والمادة فجزءه يدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا رأى ابن سينا في الشفاء المتألف فيه جهورا أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى وأما المستند اليه فنوى فيه ولا يلزم ابتاعهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شأن له بفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحر والبر التي فيه تكفي للدلالة عاين في العدد ولعمري لا يرتفع به بصيرة أحد كما في خبرت هذا وأما المتعارف

عن نقيصة والجاه وذلك يظهر ويشتبه وان لم يشتبه فهو محال لانه يؤدي الى اجتماع الامة على ضلالة وباطل وهو ممنوع بدليل  
 السبع (الشبهة الثانية) ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهي عنه فقد ورد في الشاذ وأنه كالشاذ من الغنم عن  
 القطيع قلنا الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ أما  
 الذي لم يدخل أصلاً فلا يسمى شاذاً فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن  
 الاثنين أبعد قلنا أراد به الشاذ الخارج على الامام بخالفة الاكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين أبعد أراد به  
 الحث على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع  
 وهو متحكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مراد به أن اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق  
 المقداد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحداً لم يلزمه  
 اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع (مسئلة) قال مالك الخ في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر  
 اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة وما أراد المحصلون بهذا الا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن  
 الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للكان فيه تأثير  
 وليس ذلك بمسلم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لاقبل الهجرة ولا بعد هابل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا  
 وجه لكلام مالك الا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرين وقد أفسدناه أو يقول بدل اتفاقهم  
 في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم اذ لا يستحيل  
 أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج من قبل نقله فالجحة في الاجماع ولا  
 اجماع وقد تكلف للمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتجوا بانشاء  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة توارثهم لسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص  
 الاجماع بهم وقد قال قوم الخجة في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحكم لا دليل عليه الا ما تخيله جماعة في أن قول الصحابي حجة وسيأتي

الغائب فلا يدل على جملته لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه وإن اذ قد يذكر الفاعل فيه  
 فظهر الفرق بينهما بآكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ والآخر لا يخرج  
 فينبغي أن يدل الهمزة والتاء فرداً على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون  
 شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على مخاطب (ولا يرد  
 على) الاصطلاح (الثاني نحو ضارب) فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقائي من الذات والنسبة وبعبارة على الحدث فتدلل  
 جزئاً لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً وانما لا يرد (لتصريحهم بأن المراد الاجزاء التي هي ألسان مرتبة) في السبع  
 يدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك وأجيب في البديع جمع أن الدال على الذات الهمزة وعلى الحدث المسادة بل الدال المجموع  
 على المجموع وتعقب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب وحينئذ يلزم أن لا تكون هيئة الثاني دالة على الماضي والزمان  
 والمسادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانها فافهم (والفرد اسم وفعل وحرف لانه إما أن يستقل  
 معناه بالمفهومية وذلك أي الاستقلال اذا لوحظ بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مراد بالغير وحال من أحواله (فيجمل  
 لأن يتحكم عليه) يتحكم (به أو لا يستقل) معناه (بل يكون آلة للاختصاص بغيره ومراد لتعرف حاله) وتوضيحه أنه ربما  
 يلاحظ المعنى أولاً وبالذات وربما يلاحظ حاله من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع  
 وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يعمل لان يتحكم عليه وهو معنى جزئي معبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمي فانه  
 قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أحد  
 النسبة وحالة بين الشيئين فستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحال فان لوحظ لحاظ استقلاله لوحظ مع قطع  
 النظر عن المتعلق وان لوحظ لحاظه غير استقلاله لاحتلاله بحال المتعلقين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين  
 المعنيين الاسمي والحرفي بالكيفية والجزئية وبما قررناه من أن ما أورد المصنف بان المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أم من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ كالعادة فيازمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لأنه اذا نقص عددهم فحين لا نعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحي يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أن لم يتعبد بالباطن وإنما أمة شجدة من آمن بحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا اذ لا ووقوف على الباطن واذا ظهر أنها متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل به. نداء على أنهم صادقون لأن الله تعالى لا يتعبد باتباع الكاذب وتغيبه والاقتداء به فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى مادون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحمده بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر أعلام النبوة بل يجهلون في طمسها والسلف من الأئمة يجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الاندراس واذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف نخوض في حكمها قلنا يتحمل أن يقال ذلك ممنوع لهذه الأدلة وانما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد الى مادون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فتدوم أعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل أن يقال يتصور وقوعها والله تعالى يدوم الاعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار فيمتدون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود معجزته وان لم يعترفوا بكونها معجزة أو يخرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة بل نقول قول القليل مع القرائن المعلومه في مناطه وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة فيجمع هذه الوجوه بقي الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع الى واحد فهل يكون خبره قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولا وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو اجماع الأمة فيكون حجة اذ لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطا وان لم نلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كلما وجبه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل به شبهة على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة بالهيمته أن كل هيمته كذا اذا وقع في مادة متصرفه موضوعه فهي المعنى كذا (أولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم) قلوا الفعل لا شمله على النسبة غير مستقل فانهما غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فانه معتبر) فيه لا بنفسه بل (على أنه ظرف لها) أي النسبة فلا بد أن يلاحظ تبعاف اعتبارها أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدث مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكما عليه وبه) لأن من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني يصير محكما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكما (عليه لأنه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه (وما اشتر) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا للتبسط) مع أنها أيضا مستقلة على غير مستقل (فن) باب (التوسيع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مستند له باعتبار معناه منه ومن المعنى التضمني الحدث استعمال فيه مجازا اطلاقا لا اسم الكل على الجزء أو استعمال في معناه المطابق والمستند فيه المعنى الحدث والاول فليس بدلان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا فهو مان وأيضا لو كان الامر كذلك لكان المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى التيسيع الفعلية أصلا وأيضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دأما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولا أنه موضوع للحدث وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مستندا الا اذا غير عند العقل والخطا الاجزاء الباقية (فيلزم تخالف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متحمدها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظر الى المادة فتستدبر) وتنبه الى أن الفعل مادته موضوع للحدث وهيمته موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين وشيوع المادة والهيمته بالابنوع كما في المرتبات بعينه الا أن هناك ألفاظا مرتبة في السمع لا هيمتها هي للمادة مفهومها فلا اشكال

وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجتماع من بعد الصحابة فاما من لا يقول الا باجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مسئلة) ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لان الأدلة الثلاثة على كون الاجماع حجة أعني الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا أجمعوا فهو اجماع من جميع الامة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستحيل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قولهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين نعتوا بالايان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المهدوم لا يوصف بالايان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يتناول أمته الذين آمنوا به وتصورا اجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مساقته أن لا ينفقد اجماع بعد موت سعد بن معاذ وحزرة من استشهد من المهاجرين والانصار ممن كانوا موجودين عند نزول الآية فان اجماع من وراءهم ليس اجماع جميع المؤمنين وكل الامة ويلزم أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آيته بعد ذلك وقد أجمعنا واباهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا ينقص باب الاجماع بل اجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكهم من صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين واجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة وان ماتوا لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة اجماع التابعين لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجماع التابعين فعدم وفاقهم أيضا يدفع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الامة قالوا وقياس هذا يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية أيضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم الى القيامة فانهم كل الامة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا في القيامة فثبت أن وصف الكلية انما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كاية الامة للتابعين والجواب أنه كذب على القطع الالهي الى اللاحقين بطل الالتفات الى الماضين ولولا ذلك لما تصور اجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة

فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالى ينهم من لفظ الفعل صالح لان يخلل الى الاجزاء بل بسيط محض معد لأن يحصل صور أخرى وبعد التحليل يصير حذوا ومانا ونسبة فالأخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر بأنه طرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظر الى المعنى التخيلى فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستعمل بالمفهومية فقطعها وأجزأه مندحجة فيه فلا تختلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها وأما في حال التحليل فهما غير متحدتين قطعاً هكذا ينبغي أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه الامة والمعنى واحد اجمالى ولا شك في صحة كونه محكوماً به واستقلاله فتدبر (والمركب ان أفاد فائدة تامة) يصح السكرت عليه (بفعله وقية تقوم باسمين) يكون أحدهما مسنداً والآخر مسنداً اليه (أو اسم) يكون مسنداً اليه (وفعل) يكون مسنداً اذ لا بد له من الاسناد المتقوم بين المسند والمسند اليه (وينقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لأنه جملة صحيحة للسكرت مع أنه مركب من حرف واسم (وأجيب) بأنه غير مسلم أنه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم (بانه) أى الحرف (نائب عن الفعل مقدر) عن الخبرية (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى أنه لا قبل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه أسلم من التكلفات (واعلم أن وضع المركب للافادة) أى لا فائدة ما ليس بحاصل (ووضع المفرد للاعادة) أى لا إعادة ما كان حاصل من قبل وصار مذهولاً (والا) أى وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور (وفيه ما فيه) اذ في وضع العام العام لا يجب العلم بخصوص المعنى فحينئذ يجوز أن يكون المستند من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستنادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد حجة وقد اعترفوا بالصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كابة الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقدة ل قوم بصير قول الصحابي مهجور لأنهم كل الأمة وإن سلمنا وهو الصحيح فيقول إن اتفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع إذ موافقته إن لم تقو الإجماع فلا تقدح فيه وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يضر ذلك القول عندنا مهجوراً حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة بل فتوى البعض فإن قيل إن ثبت نعت الكلبة للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراماً وإن قال به صحابي قبلهم وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم إذ خلاف بعض الأمة ليس بحرام أما أن تكون كابة الأمة في شيء دون شيء فهذه أمثلة تناقض وجمع بين النفي والاثبات قلنا ليس بمتناقض لأن الكلبة إنما تثبت بالإضافة إلى المسئلة التي خاضوا فيها فإذا انزلت مسئلة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها أما ما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع عوته وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقيون على خلافه لا يكون ذلك إجماعاً من الأمة ولو مات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكلبة حاصلة بالإضافة فإن قيل إن كان في الأمة غائب لا يعتقد الإجماع دونه وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضر المكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن الإجماع انعقد دونه ولو كان غائباً لم يعتقد لأن الغائب في الحال ذو مذهب ورأى بالقوة فتمكن موافقته ومخالفته فيحصل أن يوافق أو يخالف إذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والمريض الزائل العقل والطفل لا ينتظر لانه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فإن قيل فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا انقل فإن لم ينقل فعله خالف ولكن لم ينقل الينا فلا يستيقن إجماع كل الأمة قلنا يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت

وأما التجري هذه المقدمات في المركب الآن يقال إن من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر (فائدة) أن الوضع قد يكون خاصاً للموضوع له خاص خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لفهوم واحد (كذا يدور جل) فإن خصوصه موضوعاً لخصوص معنيته ما وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً (وقد يكون) الوضع (عاماً لتمام) أي موضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المتصنف أن يكون الموضوع له أمراً عاماً لا محلاً لفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصف أو غير ذلك ولا يخالف هذا عن شوب تكلف فإن وضع الفاعل ليس بالخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كافي هذا أو أمثاله فإن وضع الماضي ليس إلا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو حدث حدث مما شئت منه منتسب إلى فاعل معين في زمان الماضي فليس هنالك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن اللفاظ المتعددة المدونة بالخطأ أمر كلي عام وكذلك المعاني وكل لفظ من اللفاظ المدونة بالأمر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المتعددة المدونة بالخطأ أمر كلي عام وكذا القسم الأول كلاًهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاًهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فإنها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فإنها أوضاع لمعان تركيبة في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل فقد وضع الأخبار بأن حدثه قائم به وليس الأمر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد فساداً يظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاماً لتمام) أي موضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الإشارة والمضمرات والموصولات والحروف) فإن الموصولة عند الوضع الأمر الكلي العام كنهوم الواحد المشار إليه أو الواحد الغائب المذكر أو المتعصف بالصلة (لكن لا) يكون ملحوظاً (لأنه لا يندفع له بل لأن يشيعل مرآة للاحتظة بالافراد) التفسير بالخصوص (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحج آدم من حكم الاو بتصور تقدير نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل الينا فيسقط الاجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضر المخالفة وانما أظهر الموافقة لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف الاجماع وانقراض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل الينا فيسقط الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوافق جميعا ومع أن الاصل عدمه فالاحتمال لا ينتفي واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيصير الاجماع غير مستيقن مع الشك ولكن يقال لا يندفع الاجماع بكل شك فان قيل في مسألة تجوز النسخ وتجوز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وانما الشك في دوامها وههنا الشك في أصل الاجماع لان الاجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شككنا في انتفاء الخلاف شككنا في الكلية فشككنا في الاجماع قلنا لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما ينتفي معرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره يضاهي قول القائل الحجة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والحجة الاجماع المنقوض عليه العصر فاذا شككنا في الرجوع فتدشككنا في الحجة وكذلك القول في قول الميت الاول من الصحابة فانما لا نقول صار كية الباقيين مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول

(الركن الثاني في نفس الاجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقراض عليه العصر أو لم ينقراض أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتمام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينعدم عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعدم الاجماع ولا ينسب الى ساكت قول وقال قوم اذا انشروا سكتوا فسكتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع بشرط قوم انقراض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجوزهم الاجتهاد في المسئلة والمختار أنه ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسئلة الا اذا دلت قرآن الاحوال على أنهم سكتوا فمضين الرضا وجواز اخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه انما تعلم بقوله العصر مخرج الذي

التجوز فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشترك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لمفاهيم كية لتستعمل في الافراد لا لافراد والايانم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى السائل التفتازاني (وأما الوضع الخاص للعام) على مطلق نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا النحو من الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطه القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لو حظ فيه الالفاظ بفهمهم كلى والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه (والفردانية سمات باعتبارات شتى) بجمع شتى كجرحى وجريح (فلنفصلها مع أحكامها في فصول

(الفصل الاول وهو) أى المفرد (مشتق ان وافق أصلا) فى المعنى (بحروقه الاصول) التى تبنى فى التصريفات ولا ينسب أن أخذ الاصل فى التعريف لا يخفى لوعن شائبة دور فاما أن يراد به ما يؤخذ منه شئ لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظيا وهو أولى (ولابد) للشئ (من تغييرها) فى المبدأ الاصل (اما بتركه) فقط (أو بتركه) فقط وكل منهما ما (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أى التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب (ثلاثة) وهذه ستة حاصل من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية ونقصان الحركة مع الالفين من البوائق (و) حال كون التركيب (رابع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها (يرتق الى خمسة عشر) كبايننا والامثلة وافقته (وهو) أى المشتق (مطرد كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطه كية (وعسيرة) أى غير مطرد (كالكافورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطه (والفرق) بينهما (أن المسمى) الاصل (اما داخل فى التسمية) فمثل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد (أو) ليس داخل فيه بل (شرط صحة التسمية) جه هذا الاسم فقط فلا يطرد (وهو) أى غير المطرد

لا يتطرق اليه احتمال ورتدوا السكوت متردد فقط ليسكت من غير اضرار الرضا السبعة أسباب الاول أن يكون في باطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظاهر قرآن المصطفى عليه مع سكوته الثاني أن يسكت لانه يراه قولا سائغا لمن آذاه اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتقد خطأ الثالث أن يعتقد أن كل شخص مضمض فلا يرى الانكار في المجتهدين أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاه من هو مضطرب وان خالف اجتهاده الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يثبته اليه وبالله ذل وهو ان كما قال ابن عباس في سكوته عن انكار القول في حياة عمر كان رجلا مهيبا فبهته السادس أن يسكت لانه متوقف في المسئلة لانه بعد في مهلة النظر السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار وأغناه عن اظهار شيء يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن توهم اذ رأى الانكار فرض كفاية وظن أنه قد كفى وهو مخطئ في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله في ظهور الخلاف ومن هذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن اجماعا فهو محكم لانه قول بعض الامامة والعصمة انما ثبت لكل فقط فان قيل نعم قطعاً أن التابعين كانوا اذا أشكل عليهم مسألة فنقل اليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقيين كانوا لا يحقرون العادل عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصلون أن السكوت متردد وأن قول بعض الامامة لا حجة فيه (مسئلة) اذا انفقت كلمة الامامة ولو في لحظة انعقد اجماع ووجب عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لان الحجة في اتفاقهم لم تاتي موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يرد الموت تأكيدها وحجة اجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ماداموا في الاحياء فرجوعهم متوقع وقتواهم غير مستقرة قلنا والكلام في رجوعهم فانا لا نجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحد الاجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحل له الرجوع لانه رجوعه خالف اجماع الامامة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مستقلا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة (مسئلة) شرط صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (لا يمنع تحقق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزء) الذي هو الاصل وهذا ظاهر على رأي الجمهور ولا يصح على ما سجنه انه لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يبنى على المشهور (خلافاً للمعتزلة في صفات الباري) عز وجل فانهم قالوا بالعالية تعالى بدون علمه) فاعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هرباعن لزوم تعدد القدماء) بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصاري وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فان قيل هذا يلزمهم أيضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية فانما هي من النسب) الاعتبارية دون الصفات العينية (والجواب أن المنتفع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) قديمة وانما ذم الله القول به هذا فان النصاري انما يقولون بالهية ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة (وأما الصفات) التي نقول بها (فواجبة للذات لا بالذات) فانما محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحق والعقل فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بقدم العقل وغيره مع القول بإمكانه قد بر ولم يطلع الاسرار ههنا كلام يحجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به تنكشف الاشياء ويترتب عليه هذا المفهوم قال الثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته تنكشف الاشياء عنده ولا ينظر في انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما يحتاج الى أمر زائد على ذاتنا في انكشاف الاشياء والمشتق منه هذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ اقياما انما يأتى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنتزع الاعتباريات

عن الخطأ، ثم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون عاصمًا فافسقا والمعصية تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع فإن قيل كيف يكون مخالفا لاجماع وبعدهما تم الاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان عنيت به أنه لا يسمى اجماعا فهو يثبت على اللغة والعرف وان عنيت ان حقيقة لم تتحقق فاحدثه وما لاجماع الاتفاق فتاويهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدامة الاتفاق لا اتمام الاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يتجنبون باجماع الصحابة ولم يكن حوازا للاجتماع بالاجماع مؤقته لموت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم بكفى موت الأكابر وهو تحكيم آخر لا مستند له ثم نقول هذا يؤدي إلى تعذر الاجماع فإنه ان بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي أن يخالف اذ لم يتم الاجماع وما دام واحد من عصر التابعين أيضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعي الزمان الخلاف وهذا غلط لأصله ولهم شبه (الشبهة الأولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فيمنعه له فكيف يجوز عليه في

عنه وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا أولى مما قيل ان المعبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فإنه عسى أن يكون صحيحا لكن عبارات أمثال الرخصي والسكاكي مع تصابها في شاعتهم من الاعتزال لا تساعد (مسئلة) اطلاق المشتق كالضارب المباشر الضرب في الحال (حقيقة اتفاقا) فإن قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تبدل بالوضع على الزمان أصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المنسقبل) أي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل (محاذ اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الي أن معنى كل أبض كل ما يصدق عليه أبض بالفعل في أحد الأزمنة) اثلاثة فلا اتفاق والجواب أنه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعبرة في المنطق والمستعملة في الفاسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بما في حجة في حيلته فإنه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر لاجماع رجال هذا الشأن فإن قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفسارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من عد من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه فریب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشر أي على ما يثبت في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقبل وهو الاصح) المختار (محاذ مطلقا سواء أمكن بقاؤه كالأعراض الباقية) من السوداء والبياض (أول يمكن) بقاؤه (كالمسئلة) من الأمراض كالحركة ونحوها (وقبل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاؤه أول يمكن (وهو مذهب أبي علي) الجبائي (وابنه) وقبل بالنقصيل بين يمكن البقاء) فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي تجوز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا التكاثر عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس قائما) فإن أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح الماضي) حقيقة كما راعوا (وقد صح العمال) بالاتفاق (فحقيقة معان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وبوتة في آخر كالماضي فبطل التكاثر هذا الخلف (فافهم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الأصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أما صحة النفي فإنه يقال ليس بكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا (ويمنع) صحة النفي (لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق وأما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق ألا ترى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منه هو أن يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل حاوي حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام باننا استقرينا الاطلاقات النعوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز ثم الكلام وان دفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء عدى أن يكون مكابرة فتدبر (و) استدلال أيضا (بأنه لو صح لما قبله) حقيقة (لصح لما بعده) اتفق الشبوت في الجملة) المعبر على هذا التقدير (ويجاب بأنه) لا يكتفى بالشبوت في الجملة بل بشرط الأمر المشتك بين الماضي والحال وهو محقق معنى الأصل في عالم الفعل) وهذا مذهب في المستقبل فلا نعلم الملازمة (و) استدلال (بان الجسم الأبيض اذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق بحري في ساعة واحدة. قلنا وبان عوت من أين يحصل أمان من غلطه وهل يؤمن من الغلط الادلاله النص على وجوب عصية الامة وأما اذا رجع وقال تبينت أني غلطت فيقول انما يتوهم عليك الغلط اذا انقردت وأما ما قلته في موافقة الامة فلا يحتمل الخطأ فان قال تحققت أني قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافه قطعاً فنقول انما أخطأت في الطريق لاني نفس المسئلة بل موافقة الامة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال مخطئاً (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتهاد وطن ولا يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يرجع واذا جاز الرجوع دل أن اجماع لم يتم قلنا لا يحجر على المجتهد في الرجوع اذا انقرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الامة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقاً والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم تصر المسئلة اجماعاً عابته والباقيون هم على الامة كهم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجوراً فان كان العصر لا يعتبر فليطبل مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده) أي الأسود (مع في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقه) أي الأبيض (عليه) أي الذي صار أسود (الاطلاق على غير الموضوع له) لانه مبين له حقيقة (أقول ان الانعدام) للأبيض (في الحال) عند صيرورته أسود (لانساق الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسوداً بالأبيض (فيما مضى فلان لم أنك) الانعدام وعدم الاتحاد في الحال (بستلزم الاطلاق على غير الموضوع له) اذا اطلق على الذي كان أبض وفي الحال أوردوا انما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعبر في الوضع لاتحاد في الحال وإس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقي (بقتضى الاتحاد مطلقاً) في الماضي كان أم في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقاً (قالوا اولاً طابق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة وعورض باطاعتهم على صحة ضارب عندا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض لامعارضة كيف ولم يثبت منه نقض مدعى الخصم وكيفما كان فقد أجيب عنه بان الاصالة انما تكون حجة لولم يردها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيه للبائس في الاستقبال بخلاف المستقبل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لامة (والحل ان) الكلام في المشتق المطبق عن القيد وضارب أمس مقيد وان (صدق) المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقاً (ألا ترى أن قولك زيد معدوم الظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلاً) وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم منه عرفاً انه معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانياً اطلاق المؤمن) ثابت لغته وعرفاً (لثام فانه مؤمن اجماعاً) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصبح الاطلاق باعتبار الماضي (وبعارض بامتناع) اطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدم والا) يمنع ذلك (لزم أن يكون) كابر العجابه) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفار حقيقة) والعياذ بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة أن هذا الاطلاق الشيع جازعاً (المانع) عنه (شرعي) فلا يجوز شرعاً حفظ الادب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن التائم شرعي (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاصل (في المدركة أو الخزانة) والتائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقة أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعالوم وحالة الغفلة عنه أكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل وان استيقظ بالتمسك والايان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا النحو من القوة والتائم مؤمن بوجود الشئ الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعالوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المشاهدة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الشبروت) فانه حقيقة في الماضي أيضاً والايان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذا لا فارق بينهما وان الذي علم من اللغة انهم اتحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادئ كنه في الذاتية كذا في المتجددة ولا

فلا قال قوم يبطل مذهبه ويصير مهجورا لان الباقين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح انهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى تلك المسئلة التي اتفق فيها الميت فان فنوا لا ينقطع حكمها عوته وليس هذا العصر فانه جار في الخدي الى واحد اذا قال قولا واجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه فقد بينا انه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع امهات الاولاد وانا ان اري بيعهن فقال عبدة السلماني رأيك في الجماعة أحب اليك من رأيي في الفرقة قلنا الوصيح اجماع الصحابة فاطمة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صرح بحال يجب ثقليده كفي ولم يجتمع الاراء ورأي عمر كما قال واما قول عبدة رأيك في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجماعا وانما أراد به ان رأيك في زمان الالف والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب اليك من رأيك في الفتنة والفرقة وتفرق الكلمة وبطرق المهمة الى علي

يرد عليه انه قياس في اللغة على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضا بمعنى الثبوت وإذا يطلق على الباري عز وجل حينئذ يلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السميالة) فانها لا توجد في الآن الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة (و) يجب ان الاعتبار المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فاصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكذب القرآن وعشى من مكه الى المدينة وبراديه) أي بالحال (أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا ينفصل بينهما فإزكاوا عرضا) هذا (على أنه لا يلزم) من دليلكم (عدم الاشتراط مطلقا) في جميع أسماء النواعين (بل فيما تعذر بقاءه) فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم (مسئلة) لا يشق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول والاي لم يزم قيام عرض واحد بوضوعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبة وليست) المضروبة (صفة حقيقية مغايرة له فضرورية عمر وليست الا ضرب زبده) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بغيره واشتق المضروب منه المفعول (فتدبر) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك فاذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن انما خرجهم مفعول مالم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والافاضل المضروبة قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل هذا وهذا انما يتم على رأي من اخرج من مفعول مالم يسم فاعله عن الفاعل وأما على رأي من أدرج فلا يعمل وجهه من أخرج الارادة بالفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافا للاعتزلة) في الاول (فانهم قالوا له) أي الله (تعالى متكلم ولا كلام له) عندهم (لعدم قولهم بالكلام انفسى) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بجسم هو يخلق فيه) قال مطلع الاسرار الالهية ان أخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما أن المعلم يطلق على من قام به التعليم لامن قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقروء وقدرته على تأليفه على الوجه المتصور فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته بقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما أنا قادر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التمثيلات باطلة قطعا دلالة اجماع القائلين على أن الكلام حقيقة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقة لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كالأفعال كنه ذاتنا ونؤمن به واتحقق هذه المباحث مقام آخر وسند (لنا الاستقراء) فالما استقرينا الاطلاقات القوية وحديثنا علم ضروري بأنه لا يطلق اسم الفاعل الاعلى ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا (وما قيل) نقضا عليه (انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراءة من الشك في رضى الله عنهم فلا حجة فيما ليس صريحاً بخلاف نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجتماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلو الكثير لا يتصوراته فهم في مظنة الظن ولو تصوروا كان حجة وانه ذهب ان جبر لطبرى وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرره والمختار انه متصور وانه حجة وقولهم ان الشك الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن فتنازعنا انما يستدرك فيها يتساوى فيه الاحتمال وأما الظن الاكبر فيميل اليه كل واحد فأى بعد في أن يتفقوا على أن النبوة في معنى الجزى الاسد رفوه في معناه في التجريم كيف وأكبر الاجتماعات مستندة الى عموما وظواهر وأخبار أحاديث عند المحدثين والاحتمال ينطرق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهم ما من الشبه ما عواظهم جذبالا كثر الطباع من ادخال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمع على انطال النبوة من ادخال باطله ليس له ادليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسى بل باعتبار اللفظى (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفظه) فصيح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أى اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغوية مبنى على الظاهر) وفي ظاهر الامر يعلم أن اللفظ قائم بالهوى على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفهم ومنهم من يسمون بالاشراقية برعون أن بالحركة يحدث للأقوال أصوات قاعية بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكيين فشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالجسديات وبأجسام أخرى غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكامل الاتصاف بالكلام ولو قلنا التكامل تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يصح قيام الالفاظ بالهواء فافهم المعتزلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو المخلوق) الغير القائم بذات الخلق فقد صرح جل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدأ ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بأنه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسديد لان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد (نم الاشتقاقيات الجعلية كالجار والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مختصا من غير أن يكون من الواضح حتى ردأها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتعصبه (ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لان الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حلت عبارة المحيى عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير في المخلوق وهو قائم تعالى فلان المخلوق فعدت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير) الخلال انه (لا أثر) فالأثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطنة انه لو تم هذا الزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه مؤثرا في الحادث وهو كفر مريح (والجواب أن القدرة تعلقا حاد بناه الحدوث فلا تعلق نسبة الى ذى القدرة) وهذه النسبة هي التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيختار الشق الثاني وهو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر هو اعتباران (والاعتباريات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقائيات) لا كما زعم أنهم الاعتبارية بالاحتجاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا اشتهر أن استعمال التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطعه الاعتبارية كانت أروحية حقيقة وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه وانقطع عن عدم العالم لانها علل فافهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المبدأ بعد علة كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيد وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندى أن يقال لان الممكن لم يكن صالحا لان يوجد ادعى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة) الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات تام متصفة بالسواد مثلا) يعني أن المشتقات يدل على مطلق الذات (لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غير والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (لا سود يخسم لان الذات بين الشبوت لمساو) أى الذاتى (ذات له) والجسم على هذا التقدير صار ذاتا لا سودا له فيه (وفيه انه انما يكون) أى لذاتى (بيننا) ثبوته (للوخط الكلى مفعلا) وهو مجموع

الاتفاق عن احتمال لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصمد ومقدار أرش الحنانية وتقسيد بر الشفقة وعدالة الأئمة والقضاة وكل ذلك مذكور وان لم يكن قياسا (رأهم شبهة الاولى) قولهم كيف تنفق الامة على اختلاف طبائعها وتفاوت أفعالها في تلك البلاد الى مذكور قلنا انما يتبع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في أزمنة متعدية فلا يبعد أن يسبق الادعاء الى الدلالة الظاهرة ويقرر ذلك عند ذوى البلاد فيستدلون به منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الإجماع على نفي القياس وابطاله مع ظهور أدلة حجة فكيف يمتنع الإجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الامة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وان فرض بعد حدوث الخلاف فيستدل القائلون بالقياس الى القياس والمنكرون له الى اجتماعهم وانما ليس بقياس وهو على التحقيق قياس انفسيتهم غير العموم وعموما وغير الامر أمرا وغير القياس قياسا وكذا

ههنا فالاسود المعقول بجماله ليس بموت ذاتياته بيناله قال في الحاشية ولا يبعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود كان حله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكان لا يتخلو عن نوع شبهة فان التخصص أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يتخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل بجماله عن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلا لاعمالا ولا خاصا) فاننا نعلم ضرورة أنه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسماء وسفيد (فمعنى الجسم أسود الجسم له سواد) بل جسم سياه (لأنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول (ولا) أيضا معناه (ذات له السواد) فانه لا يفهم أصلا لكان هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته السواد لأنه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقاً عرضياً كونه متعلما به علاقة بخصوصية به ياتسبب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً فانه تمام حقيقة فانه السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شئ كان مفهوم أسود وعرضياً واذا أخذ بشرط لاشئ كان عرضياً وتبين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقتضود أنه على هذا التقرير يحصل هذا التقييد لأنه يكون عين المحل ويخدمه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفهم به أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مراده ثم انه دعوى نظرية في مقابلة الاسود الاعظم فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معني بسيط فلم يكن لم لا يجوز أن يكون اجمال هذا المركب أي ذاته السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذاته السواد ان أراد هذا الفصل فلم ولا يلزم منه المطلوب وان أراد اجماله فمنوع أنه غير مفهوم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه عوام اجماله لا غير وقال المسنف (وهو الاشبه فان) المشتقات محمولات و(المحمولات من حيث هي) هي الوجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة الى أخذ الذات في مفهوماتها فان مفهوم له السواد كما أنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بالاطمئنان الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن بخصوص الموضوع في اليمين احتيج في التعبير الى أخذ الذات المهمة لتفصيل التعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست بوجودات رابطة (بناء على أن الفرق بينهما أن الاولى) أي المشتقات (لا بشرط شئ) فهي صالحة لان ترتبط بغيرها وهي لان فيها نوعا من الاهتمام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لاشئ) فهي متحصلة بالذات ووجوده بوجود مغاير للموضوع فلا تعلم لان ترتبط بغيرها وهو هذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجود المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معانيها اسائط بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان ما قال لاحاجة الى الذات حينئذ من ظهوره فان التخصص لا يقع عليه وأما ان يؤخذ الذات اجمالا فلا يمكن حجة بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والعصاة وتدل بهذا الآية قال يكفي للعمل على زبدة مفهوم الناق لا فلا يحتاج الى أحد الحيوان في الانسان ثم فسد الشريعة الاعتبارية التي استعملها من الفرق لا بشرط شئ وبشرط لاشئ غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فانه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطة لكن المبادئ مخالفة لها بآداب والحقية قد وجدتها رابطة ويكون قبلها الموضوعات بشرط الجسم في فهم (ثم انهم قالوا ان أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذات شتى ومجموعة من الزمان والمكان والآلة وان كانت مهمات بالنظر

عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف نجزم الامة على ما يجوز فيه الخطأ ورموا بما قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن قياس حرمت المخالفة التي هي جائزة بالاجماع وانتاقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد بنفردية الاحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذلك عصمة الامة من غير فرق

### (الباب الثالث في حكم الاجماع)

وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضيق الحق والنظر فيما هو مخرج ومخالفاته وما ليس بمخالفة يتمدح برسم مسائل (مسئلة) اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين حكمهم مثلاً في الجارية المشتراة اذا

الى أفرادها من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والالات المخصوصة فالخصوصية من الزمان والمكان والا لغير داخلية (وربما عني) في الاطول اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصادقه المخصوصيات (فان شأ يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم المضرب (مثلاً ليس الزمان أو المكان فتدبر)

(الفصل الثاني وهو) أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبار انه كان موضوعاً للمعنى قبل (فتشرك) والا يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (المناسبة فيقول أولاً لمناسبة فرج وعل) أي وان لم يشرك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (حقبة) في المنقول منه (ومجاز) في المنقول اليه (مسئلة) المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالة (المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتغوبه عاقل والمراد بالاستحالة ضده) وقيل بإمكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة في هذا الموضع لكن القول بالوجوب بالايجاب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالأقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا ورد استدلال الفريقين فقط (لنا لقرء) موضوع (للحيض والطمهر معاً) لتباينهما بين الإطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما ما هو ما مضى ان (فيسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين) روى (عن الامام) نضر الدين الرازي (منه بين التقيضين) لكل التباين (واستدل) على الوقوع بالوجوب (أولاً) بأنه (لو لم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (تخلت أكثر المسميات) عن الالفاظ بازانها واللازم باطل لانه حينئذ يفوت التمييز عنها والملازمة (لانها) أي المسميات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يبقى كل واحد منها بازا لكل واحد من المسميات بأن يكون واحداً بازا واحداً بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركيبها من حروف متناهية) والمركب من المتناهية متناه (وأجيب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان اردتم أن هذه المعاني غير متناهية فلا تنفع به (ولان سلم انها غير متناهية) وان اردتم أن مطلق المعاني غير متناهية فسلم لكن لا يجوز أن تخلوا الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعاً بازا المتخالفات ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وأيضا غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلوا الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين السكيات المتخالفة (وفيه أن مراتب الاعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة) فثبت عدم تنهاى المعاني المتخالفة وارتفاع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قبل ان التخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدل على خلافه فليس شئ لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما بعد في العرف تخالفات نوعية وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه النوع مكارهة فتذكر (وبه) أي هذا الجواب (اندمع ما قيل) لان سلم خلوا المسميات عند عدم الاشتراك كيف و (انه يجوز) وضع لفظ لكثير من المعاني) مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أي الوضع العام للموضوع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أي من حيث انها متماثلة (دون المتخالفة) أي من حيث انها متخالفة لان الهذية في اسم الإشارة انما تعتبر من حيث انها محسوسة ومشار إليها والافراد والفرس سواء في هذا المعنى

وطنه المشتري ثم وجد بها عيبا فذهب بعضهم الى أنها ردت مع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلما اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجتازا خرقا لاجتماع عند الجاهل الاعند شذوذ من أهل الظاهر والشافعي اتخذا هذين المذهبين لان الخلاف بينهما لم يخوضوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها لمجملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز اخذ احدهما مذهب الثالث ودليله أنه بوجوب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال والهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتجريم قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه بوجوب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدلل العجابه بدليل أو علة لحاز الاستدلال بعلة أخرى لانهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه قلنا فيجوز خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد اذ يجوز التعليل

وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومما اتى الاعداد متخالفه فلا بد بانهم امن وضع بتلك الحقيقة واذ ليس فالحال لازم كذا في الحاشية والارادة عليه تجوز بزجر بان الوضع العام في المتخالف من حيث التخالف بعد من المكابرات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجريئات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر نعم يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم وتفهيم المعاني بالمرئيه كلكو كان اللفظ مشتركاً (فتدبر) (أجيب بان ما عطفه متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان أريد خلوها من العقل فبطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي ما عطفه (غير متناه بمعنى لا يقف) فيجوز التساوي بينهما وان أريد خلوها من العقل فبطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي ما عطفه (غير متناه بمعنى لا يقف) عند تحديد ان كان متناهيا بالمتناهي الكلي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا لا يقف هو مراد المستدل (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن اللفظ متناهية و (أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهيا (لو كان) التركيب (بمرات متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد التركيب غير واقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها الا بالمركب من اللفاظ كثيرة فكذلك هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كعليلك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا أو لا فتدبر (وأيا) الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضرب فاده اذ (يجوز التعبير باللفاظ المجازية) ولا بأس به (قيل أكثر اللغة مجازا وأيضا) الجواب بالنقض فانه يقال (لوثم) الدليل (سكان بعض اللفاظ موضوعا لمان غير متناهية) اذ لولا لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا أريد باللا متناهي الا لا تقف فغاية ما لزم الاشتراك الا لا تقف لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى أنه يتقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تقف فيجوز الواضع عند الحاجة لفظا وبضعة لمعنى وهكذا ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب اللفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر (و) استدلل (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكان الموجود متواطئين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلاف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) فانهم متواطئين بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض ههنا) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (والجواب أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) ففهو الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه ويمكن في ذاته (كما أن الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (ان المستدل أن يقول كذا في نفس هذه الحقيقة) أحقيقة الموجود (لا في الحقائق المندرجة تحتها فانهم امن حيث هي اما واجب متناه أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع فيثبت

أخرى فما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بذليل واحد فليس في أحد ادعاءه أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق وفي مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا نسبة إلى التضييع فكذلك إذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن المس والمس ينقضان الموضوع وبعضهم إلى أنهم لا ينقضان الموضوع ولم يفرقوا بينهما فقال تابعي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وإن كان قولنا ثانيا فلنا لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسألةين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها واولوا لافرقوا وتفقوا عليه لم يجر الفرق وإذا فرقوا بين المسألةين واتفقوا على الشرع قصدوا امتنع الجميع أما إذا لم يمتنعوا ولم يفرقوا فلا يلزم حكم واحد من مسألة بل نقول صريح لا يخولوا انسان عن معصية وخطا في مسألة فالامة مجمعة على المعصية والخطا وكل ذلك ليس بمحال انما يستحيل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من توافق الموجودين الواجب والممكن اختلاف أفرادهم بالوجوب والامكان وهذا جائز فأورد عليه أنه لا يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه إلى جواب المصنف وحينئذ ينفع إيراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل إنما يريد بنفس مفهوم الوجود والموجود لا يتراعى وإنما أن يريد ما به يصير الشيء واقعا صالحا لا يتراعى هذا المفهوم ومطابقة الحله فان أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الأشعري من العينية لسائر الذات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلا إذا كان حاصل حينئذ أنه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئا يلزم أن تكون الذات كما هي متوافقة بالحقيقة لأن الذات نفسه فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة هذا خلف حينئذ يتم الدليل ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة وكذا لو بني على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيدا عن توجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبكم وثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصداقه في اللغة والألا يفيد وان بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المبني فليس في نفسه حينئذ يتم جواب المصنف فانه حينئذ يمكن بالذات واجب بالاشتراك والذات ويجعلها في الساري وكذا بالنظر إلى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر إلى الذات الممكنة وان أراد الأول تعين جواب المصنف أيضا كما قررنا لكن الواجب حينئذ بالنظر إلى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه أمر اعتبر أرى لا جوده حتى يجب أو يمكن اغماله الشبوت للغير فيجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون للاشتراك (قالوا ومنعت) اللفاظ (مشتركة لا تلتزم) (من الوضع) (وهو التفهيم) لرادفانه لا يفهم منه عند الإطلاق شيء أصلا فان قلت فما تصنعون بوجود اللفاظ المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي اللفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما بحجاز) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للعدد المشترك بين المعاني (قلنا) لانتم لم اخذوا الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقارئ) فلا يخفى بالتفهيم ولو سلم الاخلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من إطلاق اللفظ (الابهام كقول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك (رجل يدين السبيل) فانه أراد به ديني سبيل الله وأومعه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الإيهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا يتمض) هذه الحجة (على من قال بعمومه) كالشاعية فانه عندهم يراد المعنيين فلا يضر التفهيم المقصود وفان المقصود حينئذ تفهيمهم الاتفهيم أحدهما (ولا) ينتهض أيضا على من قال (بوضع البشر) فان الاخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا يرتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فانه يوضع المعنى مع الجهل بوضعه آخر (مسئلة) هل وقع (المشترك) في القرآن اختلاف فيه فقل لا وقيل نعم (قيل و) هل وقع (في الحديث) اختلاف فيه أيضا (والصحيح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقرء للبيض والظهر كما مر وقوله تعالى والليل اذا عسعس (وعسعس لأقبل وأدبر) وقرأه صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرئت رواه الترمذي المسكرون (قالوا ان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مسئلتين إلى فرقتين وتخطئ فرقة في مسألة والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسئلة الأخرى ويقوم بالحق فيها المخطئون في المسئلة الأولى حتى يقول مثلاً أحدث طري الأمة القياس ليس بحجة والحوارج مبطلون ويقول فريق آخر القياس حجة والحوارج محققون فيشملهم الخطأ ولكن في مسئلتين فلا يكون الحق في مسئلتين مضيعاً بين الأمة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) أن مسروقاً أحدث في مسألة الحرام قولاً ثالثاً لم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين في مسألة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر أو لم يخض فيها أو عمل مسروقاً خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوفاقهم وكان أهل الألبان جتهاد في وقت وقوع هذه

(مينا طال) الكلام (بلا فائدة) وهو مخل بالبلاغة والملازمة (لأن المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما يريد من المشترك مع البيان (مغن عنه) أي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل النقنازاني على التقرير المشهور بأن البيان يكفي فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لأن واحد حتى يكون الآخر طولا (وغير المبين غير مفيد) لتفهيم فلا يتبع البتة (قلنا) نختار الشق الأول ولا نسلم الملازمة بل (الابهام) أولاً (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضاً (ربما لم يكن هناك منفرد) يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطوياً بل هو المتعين طريقاً إلى الأفهام (و) أيضاً (قد تكون القرينة) لتعيين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ ونختار أيضاً الشق الثاني ولا نسلم أنه غير مفيد إلا يلزم أن تكون الفائدة الأفهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المبين كيف (وغير المبين يفيد الذهاب إلى كل مذهب نحو عيسى والاستعداد للامتناع) فينال الثواب (وقد يفيد الإجمال) أي الحكم المجمل (الإفادة لخصوصيات كإسماء الأجناس) فإنه لا يفيد منها إفادة خصوص فرد (مسألة \* هل له) أي للمشترك (عموم) اختلف فيه (فنع) الإمام الهمام (أبو حنيفة والإمام) نضر الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم) الثلاثة من المستقلة (وجوز) الإمامان (الشافعي ومالك والقباضيان أبو بكر الباقلاني) من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلي وعمومه في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الأم (بل نقول عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل) إلا صارف فيحمل على الواحد (ومن السانعين من جوز في التثنية والجمع وأيضاً منهم من جوز في النفي دون الإثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لو حلف لأكرم مولاً له) (موال) (أعلنو) (موال) (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أيهم) كهم حنف لأن المشترك في النفي يعم ويحمل للخلاف أعاشو في الكل العددي) الأفرادي (بمعنى أنه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحداً من أطال الله حكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكيم (وقيل) يحمل الخلاف (المجموعي) وحينئذ يكون متعلق الحكم بالمجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في إفادة الحكم الكثير لأن ههنا الكثير مختلف الخطأ وفي ههنا متمثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذلك المشترك وهذا هو لأن العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما يستفح لك أن شاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (فقال القرافي وابن الحاجب أنه مجاز) لأن اللفظ كان لو أحدهم استعمال في اثنين (ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه) الإمام حجة الإسلام محمد الغزالي أنه حقيقة لأنه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له اذ هو مناط الحكم غاية ما في الباب أنه لا يحمل استعماله في اثنين لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الجواز (أو لا على ما أقول أنه يلزم حينئذ) أي حين الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في أن واحد إلى التبيين للمفهومين تفهيماً لاذا) المقضي في الوضع والاستعمال موجود فيهما (لا مرجح) لأحدهما على الآخر فيفهمان معاً وتوجه الذهن في أن واحد إليهما محال وهذا غير وافي أذن الجواز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها على أنه لم يقدّر دليل على استحالة توجهه الذهن إلى نسبتين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فإن المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينقل منها في أن آخر إلى المطلوب فتدبر (و) (لنا) أيضاً أن المتبادر إرادة أحدهما معناها (ويشبهه الاستعمال) التعجب الشائع فإنه إذا أطلق لفظ مشترك ينتقل الذهن إلى ما يعرف أنه أي ما المراد (ومعناه مكررة) يشبهه الاستعمال (فهو) أي قصد أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الا باخبار الاتحاد فلا يدفع بهما ما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة أو اثنان لم ينفع الاجماع دونه فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ودليلنا أن المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهب خالف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهب به بعوته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي أو خالفه وذلك بعد موت الشافعي فذهب الميت لا يصير مذهباً بعوته ولو صار مذهباً لم يجر الصار مذهب الجميع كالعدم عندهم حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فماذا تقولون فيه قلنا نقطع في طرفين واختين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعده كل الامة وان خاض

استعماله لغة) والامتناد (فالحكم يظهر في الكل تحكماً) باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه ومن ههنا لاح حقيقة تقرير صدر الشريعة أنه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقاً والاول باطل والامتناد استعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطالب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضع وتخصيصه فهو ينافي وضعه وتخصيصه الاخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا غيره حتى يلزم التناقض بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه وليس من استعماله لذلك الوضع اراد فقط كميته المصنف فلزم التناقض قطعاً (ومن ههنا علم اندفاع قول المحققين) للعموم (حقيقة انه وضع لكل مطلقاً) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدون (فادقصد الكل كن) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلا يستعمل) فيهما (كان خطأ) لا حقيقة ولا مجازاً وان دفع أيضاً ما أورده في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لانه ليس بتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتبادر كل بـ لا بان يكون هذا هو المراد أو ذلك فافهم وان دفع أيضاً ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فادقأريد الكل كان كل جزءاً استعمال فيه فيكون مجازاً كيف لا واللفظ كان لواحد واحد وأريد الا أن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أو لا وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزءاً مراداً او يكون مجزأ البتة و ارادة الكل من قبيل اتصال الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة و يكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بتجوز العموم في النفي انما يرد لكل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان المهم اذا ورد عليه النفي لم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شيء بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية حينئذ فلا نزاع المجوزون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (الاية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من لفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود) حقيقة (غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلا يرد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري شمل الكل) أي كل الناس (فلا وجه لتخصيص كثير من الناس) ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يتأق في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا الذي يجوز أن تكون من البيان والمعنى والله أعلم والله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون الام لا يستغراق (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء بظاهر الشرف ويتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرحمة و) يتحقق (من غير بدعائه له) فانه أيضاً نوع اعتناء بظاهر الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تدعيماً للاشتراك المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على انهم اخرجوا الاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله) نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف) أي نحن بما عندنا راضون فندف الخبر (تدعيه المسئلة)

وأفتى فالباقون بعض الامة وان مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضا بل المتوقف بخلاف الجازم لكنه يصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم (مسئلة) اذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصح القول إذ آخر مهجور ولم يكن الذهاب اليه خارجا لاجماع خلاف لا كرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبالي وابنه لانه ليس بخالف للجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بنحرهم القول الآخر فحين بين أمرين اما أن نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتجوز الخلاف

ان تجرد عن القرينة المعينة للراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا (فجمل) ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحيث لا حاجة الى التقييد فافهم (الا عند الشافعي ومن تبعه فيحمل عندهم على الكل) فليس فجمل (وان اقترنت به قرينة الاعمال اما الواحد معين فيحمل عليه) اتفاقا (أو) لو احدى (غير معين فجمل) بالاتفاق أما عندنا فظاهر وأما عندهم فلو وجود قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة (لا كثر فيحمل عليه عند المجوز للعموم وعند المانع فجمل) (أو) اقترنت به (قرينة الالغاء اما البعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معيننا) بالاتفاق لوجود القرينة (والا) أي وان لم يكن الباقي واحدا (فجمل الاعند المجوز) للجمع فيحمل على الباقي الا كثر من واحد (واما الكل فيحمل على الجواز الاربع) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت المجازات بقي الاجمال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث) الحقيقة الكامة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب (أي في اصطلاح يد يكون التخاطب فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجاعل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة (وهي) حقيقة (لغوية) ان كان الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع اصطلاح التخاطب عرفا عاما (ككتابة) موضوع في اللغة لا يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم (وهو انما يكون بتخصيص) في المعنى اللغوي (قيل أو باسم ارا المجاز كإضافة النحر يمين الى الخمر) صارت مشهورة في افادة خروج العين عن المحللة للفعل كذا قيل وحقيقة الحال ستة كشف لك ان شاء الله تعالى من أهم احقيقة لغوية لا غير (أقول وقد يكون بالتعميم) في المعنى اللغوي (المستعمل أن الخطاب الخاص بالنبي عليه) وعلى آله الصلاة والسلام (بم الامة عرفا) وسببي متخفية ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواضع اصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالمانع والنقض و) حقيقة (شرعية) ان كان الواضع اصطلاح التخاطب الشرع (كالصلاة والمجازي) أي الكامة (المستعملة في غير الموضوع له بعلاقته) وان كان من غير علاقة كان خطأ (وهي خمسة) وعشرون نوعا كما في حاشية السيد المحقق قدس سره (المختصر) السببية المسببة الكلية الجزئية وبشرط فيما ان يكون لكل اسم على حدة وينبغي بانتفاء الجزء عرفا الملزومية اللازمة الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيهية التضاد عموم السكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف بالالزام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للمجاز اللغوي في شيء (وقيل اثنا عشر كما في المنهاج) السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية والمسادية والصورية والعائية المسببة المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الاسمية تعدد الكون فيه المجاورة الزيادة التقديمان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه أيضا ان علاقة الكون فيه مساقطة عن أكثر نسخة (وقيل) في المختصر (خمس) المشاكاة والمنهاجية والكين فيه والاول اليه والمجاورة (وقيل) في البديع (أربعة) وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما يحصر هاتين في الاثنتين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل (مسئلة) الحذف انما لا يشرط سماع الجزئيات لانواع المجاز بحسب العلاقات بخلاف السردية قليلة (والا) أي وان شرط (لوقوف أهل العربية في التفسير على النقل) في كل جزئي جزئي (وهم لا يتوقفون)

وهو لا انفقوا على تحريم ما سوغوه وأما أن نقول أن ذلك ممكن ولكنهم بعض الأمة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الأمة جائزة وإن كانوا كل الأمة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فيمكن هذا الخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين أذكرون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعن من عمل إلى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فإن قيل هم تنكرون على من يقول هذا إجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعترضهم بعدهم على دليل بعين الحق في أحدهما قلنا هذا الحكم واختراع عليهم فأنهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة إذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو جاز هذا الجواز أن يقال إذا أجمعوا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع) ويعتدون اختراع المجاز فضلا (والذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الخفائي) ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدونها أيضا (واستدل) على المختار (بأنه لو كان) المجاز (نقليا لما افتقر) في التجوز (إلى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية إذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لأننا نفتقر إلى معرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع) إلى العلم بالعلاقة (لافتقار المتجوز) فإن أراد أنه لو كان نقليا لما افتقر الواضع إلى العلم بالعلاقة فاللازمة ممنوعة فإنه انما يحتاج إلى تعيين الاسم من بين الاسماء وإن أراد لما افتقر المتجوز فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فإنه غير معتقد عند القائل بسماع الجزئيات هذا واختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج إلى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكبرة الشارطون لسماع الجزئيات (قالوا) لا ولولم يجب النقل (في استعمال المجاز) بل استعمل (العلاقة) المجاز أيها وجدت العلاقة (ولم يصح) تخلف أطويل غير إنسان أيضا (للمشاركة في الطول) (وأبلاين) وبالعكس (لوجود السببية والمسببية) قلنا (المسألة) ممنوعة بل يصح إذا لم يمنع مانع (والتخلف لما منع لا يقدح في غلبة المقتضى) والتخلف لما منع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة إلى السماع (ولهذا ذلك) المانع (نصهم بالمنع للعدم الطبع جدا) بحيث لا ينتقل إليه ذهن فتدبر وقد يجب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب مر كبا منها ومن غيرها ولعله انتفى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بأنه لا خلاف لا أحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة واعتبار النقل معها فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لولم يجب النقل في استعمال المجاز (الكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (أن كان لجامع مستأنز للحكم وال) أي وإن لم يكن لجامع كذلك (كان اختراعا وهما) أي القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لأن استعمال الاختراع إذا لم يكن لجامع مستأنز للحكم (انما يلزم الاختراع لولم يعلم الوضع) للغة الملابس لما وضع له بأحد الملابس المذكورة (علما كليا بالاستقراء) وههنا قد علم الوضع السكلي فالاختراع (أقول) مطابعا لما أجاب الجوفوري (وأيضا انما يلزم) الاختراع (للميل) اللفظ على المعنى المجازي (عقلوا) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملازم) الموضوع له (إلى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وحيث لا اختراع وعلى هذا لا يحتاج إلى النقل أصلا لا في الجزئيات ولا في الكلديات وقد التزمه الجوفوري ولعل هذا خرق الإجماع قال في الحاشية ذلك أن نقول إن الدلالة العقلية تكفي للشهومية والقرينة للملابسة لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون حاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعي وحيث لا اختصاص عن القول بالوضع وهذا كلام مشين عند المصنف الخازن (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضا فتوهم مناقضة أراد أن يرزى هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعين اللفظ للمعنى) دال عليه (بنفسه) أي بنفس اللفظ من غير حاجة إلى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة إلى أمر زائد تعينا (شخصيا) كان أو نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع) فإنه لم يعين بازاء معناه المجازي ليدل على نفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضمنية) قيل على هذا فسيح وضع) لأنه عين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قيل يرد على الأول الحرف) أي وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج في تعقل معناه إلى متعلق (أذ لا يفي به من ذكر المتعلق) فلم يكن دالا بنفسه فيخرج عنه (فخواهيه أنه فرق بين أن يكون) المتعلق (متمم للدلالة) كما في المجاز فإن اللفظ والقرينة معاد الان على المعنى المجازي (وبين كونه شرطافيا) أي الدلالة كما في الحرف فإن الدال فيه نفس

اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعترض من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسوية كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر ويخلص من الاشكال أما نحن إذا لم نشترط فالإجماع الأول ولو في لحظة قد تم على تسوية الخلاف فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول هم بعض الأمة في هذه المسئلة كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قول الصحابة في عظم الاشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا احتمال وقوعه وهو كفر بإجماعهم على شيء ثم رجوعهم بإجماعهم إلى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لانقراض العصر

الحرف وذكر المتعلق بشرط خارج (فافهم) هذا والظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج إلى الضميمة لأجل معقولة المعنى نفسه كما في الحرف فإنها تكون فيه تابعة لمعقولة المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أو لا وبين أن لا يكون شرطاً لنفس المعقولة بل إنما يحتاج في معقوليته من اللفظ (١) وشرطاً فيها كما في المجاز فإن معناه يصح كونه معقولاً لكن معقوليته من اللفظ ليست إلا إذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف (مسئلة) للمجاز أمارات (بما يستدل على المجازية) (منها صدق النفي) أي صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلد ليس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلد ليس بالناسان) فالإنسان حقيقة فيه (ويشكل بالمستعمل في الجزء) أو اللازم فإنه لا يصح (النفي) أي نفي الجزء أو اللازم (ولاحقيقة) اعلم أن عدم صحة نفي المعنى الحقيقي أمانة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء أو اللازم المعنى المجازي هو الجزء أو اللازم فعدم صحة نفيه لا يكون اشكالا فالأولى أن يقال المستعمل في الكل أو اللازم فإنه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء أو اللازم ثم أنه هل يرد على أمانة المجاز فقبل لا لا يستحال في انتفاء أمانة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعتب علمه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لأنهم قالوا إن انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا إلا إذا كان شاملاً للمجاز فاذن هذا السؤال يرد عليه أيضاً فافهم (قبل لا اشكال فإن سلب المعنى) الموضوع له هو الجزء أو اللازم (عن المستعمل فيه) هو الكل أو اللازم (وإن لم يصح باعتبار الحل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحل الحقيقي) الأولى فإنه ليس الكل نفس الجزء ولا اللازم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحل الأول فإنه إذا صح النفي باعتبار الحل الأول علم أنه مغاير للموضوع له فعلمت المجازية ولا يصح حقيقة (أقول بل فيه اشكال فإن هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذ النفي هنا لأنه باعتبار محل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة نفي الحل الأولى بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية (والأولى) أي وإن كان النفي باعتبار الحل الحقيقي (يلزم أن يكون قولك لا يذهب الحيوان مجازاً) أي إطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما إذا رأيت زيداً فأخبرت بقوله رأيت حيواناً يكون إطلاقاً مجازاً لأنه يصح النفي هنا باعتبار الحل الحقيقي فإن زيد ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازاً وهو باطل فإن إطلاق الكلى على فرد حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان الاعتبار الحل الحقيقي لكان زيد حيواناً مجازاً لأنه يصدق النفي هنا باعتبار الحل الحقيقي حتى يرد عليه أن الاعتبار في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان ولا نفي زيد عن زيد حتى يكون من مبالغة أن يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذه الاتزان المجازية فهذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فإنه دقيق (ثم اعترض) على الأمرين (بأن سلب بعض المعاني) الحقيقية (لا يبيد) مجازية المستعمل فيه لأن المشتبه المستعمل في أحد معنيتين حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يمنع أن يراد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية بغير إرادة سلب الكل وهي أيضاً غير صحيحة كما قال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (بموقف على مجازية) المعنى (المجازي فأنبأ به) أي أثبات المجازي بسلب الكل (مصادرة) فلم تنسج الأمارتان (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي (بموضوع بل) سلب الكل (مستلزم للمجازية) أي للمجازية به فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية المجاز (بوجوب التردد في سلب الكل) لأنه يستعمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضاً حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متغاذان وخلو المثل عن الضد شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما منع اشتراط خلو المثل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكتفى في الإيراد بأن سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساو له في الجهة والموقف بل لا يخفى فلا يصح

(١) قوله وشرطاً فيها كذا بالاصول التي أبدينا وانظر مع قوله وبين أن لا يكون شرطاً الخ وسره كنهه

يتخذون هذه المسئلة عدة لهم ويقولون مثلاً إذا اختلفوا في مسئلة الشكاح بلاولى فن ذهب الى بطلانه جازله أن يصير عليه فلم لا يجوز الاخرين أن يوافقوه مهمه اظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهدين اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يؤدي الى تناقض الاجماع فان الاجماع الاول قد دل على تسوية الخلاف وعلى ايجاب التقليد على كل عامي لمن شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسوية ذلك الا عن دليل قاطع أو كالتقاطع في تجويزه وكيف يصور رفعه وحالة وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التحكم بأشترط العصر ثم بقي الاشكال في اتفاق التابعين بعد ان قرأنا العصر الاول على اختلاف قولين ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع الى أحدهما في القطعيات كما

أما هذا والله أعلم (فافهم) اشارة الى أن الكلام في الاثبات دون الشك وان اقصده تحصيله بالنظر فالمفروض ما اذا لم يعلم بوجه آخر لا يستدعيه ولا بعلمة ومعلوم أن النظرية لا تكون الا فيما احتمل الامر ان فيه ذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً لا حقيقياً فان دفعه منع بعض النضلاء للتوقف مستنداً بأنه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز وما أورده التفتازاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية للاستدعاء عن الإنسان ولا يعلم استعماله فيه فضاء عن المجازية (وأجيب بأن سلب البعض كاف في اثبات المجازية) فانه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه ما بين له وان له معينين فتلزم المجازية في أحدهما (دفعاً للاشتراك) ولما كان المساوئ متعيناً لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا أورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسالب المطلق لا يجدي كذا قالوا ونعقب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فإنه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس وافياً فإنه ان أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا وارد سواء أريد السلب باعتبار الحمل الاول أو المتعارف كالأجنبي على ذي كياسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشترك) في انه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أى المشترك (معلوم الحقيقة) فيهما (ومنها) أى بعض الامارات المجاز (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها يتبادر نفسه من غير قرينة (فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود اشارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى اشارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني صواب الاول فاسد فان خروج الخاصه عما هي خاصته غير مستحيل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادر لولا القرينة لم يكدي يتوجه هذا (وهو) انما يرد على مذهب من نفي العموم في المشترك فانه عنده يتبادر ان عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم (والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلاً) والتبادر البسولي موجود في المشترك ووجوب بان المراد التبادر خطو وافي المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطر ان في ذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للركب المستعمل فيه لانه لا يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل انما يتبادر في ذهن تبادر الكل وأيضاً ليس اشارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراده) يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرده استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو واستعمل القرينة دون) واستل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) استل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم مناقشة في المثال فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يمتنع) هذا المنع بالمجاز (ان) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم (التحكم غير محتمل) بالمجاز فيجوز أن يشعر استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الاتحكم) وهو غير محتمل وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد عنهما فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا لاختلاف

رجعوا الى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قريش لأن كل فريق يؤثم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف  
المتجندات فان الخلاف فيها مقرون بتجوز الخلاف وتسويغ الاختلاف مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبيين والمخلص  
الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فان اشتراطه تحكم والمخاصم الثالث اشتراط كون الاجماع مستند الى قاطع لا الى  
قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستند الى اجتهاد  
فأذا رجعوا الى واحد فالنظر الى ما انفقوا عليه اتعين الحق بدليل قاطع في أحد المذاهبين وهو مشكل لأنه لو فتح هذا الباب لم  
يكن التعلق بالاجماع اذما من اجماع الا ويتصور أن يكون عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

في الافراد هذا (بل عرف) نحو واسئل القرية (بأنها لا تسئل) بناء (على أنه مجاز في الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا  
أيضا مناقشة في المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد أمانة الحقيقة (فان المجاز قد يطرده) فلا يكون أمانة  
الحقيقة (وأورد) عليه (السخرى) فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرده (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق  
الجواب أنه ملكة بالاستقراء) والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه ولا يطلق لعدم وجود جهة الاطلاق فيه وقد يجب بانه  
يجوز الاطلاق لغته وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقف فيه أولانه موهم للتعصبة وحينئذ لا يرد العلامة المرادقة  
للعلم أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لأنه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر  
لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق حينئذ عدم الاطراد انما يعلم من  
جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الا عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم المقتضى (وليس) السبب  
(وجود المانع اذ لا يمنع) ههنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقتضى) للسببية والمقتضى لا اطراد الوضع  
(فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيه علمه (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدارو عدم القول (لان توقف العلم  
بنى السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي) الدائم لا في اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون (ومباحث اللغة منظونة)  
ثم لما في توقف العلم بنى السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كما كلام استوفينا في شرح السلم (ومنها) أى من الامارات  
(جمعه على خلاف جميع الحقيقة كما مورفعل أنه ليس متواطفا فتعدد المعنى) باعتبار أحدهما جامع وباعتبار الآخر جمع آخر  
(فيجعل على المجاز دفع الاشتراك) فاذا قرر هكذا (فما) أورد (في التعبير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب  
للمجازية دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فانه يتم الكلام بدونه (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني  
(وسبق) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفى الكلام هنالك ان شاء الله تعالى  
(ولا ينعكس) فان اتحاد الجمع ليس أمانة الحقيقة (ومنها) أى من الامارات (التزام التقييد) عند استعماله في هذا المعنى  
(كظلمة الكفر) فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (ونور الايمان) اذ مع التقييد يستعمل في العقائد  
الحقة (أقول) هذا (منقوض بالازم الاضافة) فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالضافة وهي تقييد (فانهم) وفيه أن  
المراد التزام التقييد لا فائدة هذا المعنى الذي لولا لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا وقال في  
الحاشية ان التقييد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد أمانة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو  
من التقييد فتأمل فبسه (ومنها) أى من الامارات (توقف الاطلاق على اطلاق آخر فهو مكرر وامكرر الله) فانه لا يصح مكرر  
الله ابتداء (فالاشتراك مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة) جماعى مشاكلة (مشكل اذ أين الطبع من الخياطة) فانه  
لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (في قوله

قالوا اقترح شيئا شبيها ذلك لطبعه \* قلت اطعنوا الى جبهة وقميصا

فقبل) لدفعه (كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة) وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز  
استعمال أحدهما في معنى الآخر واعتراض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أحباب المصنف بانها  
تتضمن المجاورة واعتراض أيضا بان استعمال العلاقة تنبئ شدة تعلقها فله قال في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة  
وشي مقدمة ولا يخاف عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر (بل المجاورة في الظلال) وفيه أيضا بعد فان

ولا فاصل سقط التسلسل به وخرج عن كونه حجة فانه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلا بذلك القاطع  
ومستندا اليه لا الى الاجماع ولان قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الخطالم يفرق بين اجماع واجماع ولا يتخلص من هذا الامن  
أنكر تصور الاجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه أوله حيث قال اتفاهم على تسويغ الخلاف مستنده  
الاجتهاد المتخلص الرابع أن يقال النظر الى الاتفاق الاخير فاما في الابتداء فانه يجوز الخلاف بشرط أن لا ينعقد اجماع  
على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فانه زيادة شرط في الاجماع والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة الانتفاضة غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية (بل التشبيه الادعائي) فانه لما  
اشدبت حاجته الى الخبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الانسان وشبهه بخياطته بطخته (لكن لما لم يعرف) هذا التشبيه  
(من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطخو اجبة ابتداء هذا \* مسألة \* بعد  
الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانه ما من أقسام اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا  
(اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقبل يستلزم (والاصح النفي)  
فلا يستلزم (لنا الرجن فانه مجاز لغة أو عرفا ولا حقيقة) قد دروه بوجهين الاول لا يطلق الاعلى الله تعالى ولا يتحقق معناه  
الحقيقي فانه ذو الرجة والرجة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الاعلى فرد خاص من ذي الرجة وهو الله سبحانه  
ولم يطلق على المطلق أصلا فان قلت قد أطلق أصحاب مسيلة الكذاب عليه لفظ الرجن وقد اشتمل رحنى قال أبو جهل عند  
سماع الرجن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف الرجن الا رجن اليمامة أجاب بقوله (ورجن اليمامة مردود) فانه  
ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقدم دليل على أن الرجة رقة القلب بل يجوز أن  
تكون موضوعا بازاء الفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل الا برقة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره  
تعالى اعدم وجود معناه فانه اعتبر بمبالغة كماله فانه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتباره سرعة المرحوم عليه وشو له لكل أحد  
وباعتباره المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعا وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه  
ليس بجائزا بل في هذا التنزل (و) لنا (عسى) ونم لان ما صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملتا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا  
أيضا مجرد دعوى لم يقدم عليه دليل (و) لنا (المبهمات على رأي) وهو رأي من يجعلها موضوعا لمفهومات كية لتستعمل  
في الافراد ولا يخفى أن رأي واحد لا يصلح حجة لا سيما رأى شهدتها الحجة العسيلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب  
(بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط  
(نخرج عن النزاع) فانه في المفردات وهما مجاز في الهيئة الستركبية ولا يجوز في شاب وفي الآلة وهما مستعملتان في معانيهما  
اللطيفة أيضا (وما قيل عليه انه مشترك الزام) علينا وعليهم (لا تنفاه معنى شقق) موضوع بازائه اللفظ ولا بد منه انما  
النزاع في كونه مستعملا فيه أولا (قوهم) فاسد (لان الواجب) للمجاز (المعلومية المعنى وان كان موهوما) غير متحقق في  
نفس الامر (وهي) أي المعلومية (متحققة أم متحققة) أي المعنى (في الواقع فليس بواجب كالسكواذب) ومن ههنا يخرج  
الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهرال والناقل فافهم (وما) قبل (في التحوير  
انه مشترك) الزاما (لاستلزامه وضعه والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصيا والكلام فيه) فحينئذ آل الكلام الى  
أن المجاز لا بد له من موضوع له بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فانه لا خصوصية للوضع الشخصي  
الأتري أنهم استدلو بالرجح وعسى مع أنهم ما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المستتقات والافعال الملامون  
(قالوا لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذا استعمال فلا فائدة  
(فله الملائمة بمنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاء عام لها (فان صحة التجوز) فيه (من الفوائد) ولم تنف  
(فيل بطلان التامالي ممنوع) اذا استحال في انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الوضع هو الله تعالى كاهو الظاهر فالبطالان) أي  
بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر \* مسألة \* قد اختلف في نحو أثبت الربيع البقل) أي فيما اذا أسند المستند الى ما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجواز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا  
أولى لأنه يقطع عن الإجماع الشرط المحتمل (المخلص الخامس) هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور لأن  
الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فاذن تقدم لم يكن حجة وهذا انما مشتمل لأن قوله عليه السلام لا يجتمع  
أمتي على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض  
فعل الأول الطريق الأول وهو أن هذا لا يتصور لانه يؤدي إلى التناقض وتصويره كنه ويرجع إلى أصل الإجماع عما أجعوا

لا يستدله (على أربعة مذاهب الأول أنه يجازي المسند) فانه أريد به غير الموضوع له (وهو التسبب العادي مثلا وان كان  
وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحناجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فاذا استند إلى غير  
القادر يكون مجازا البتة (ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب) أصل (الوضع على أن فاعله يلزم أن  
يكون قادرا أو غير قادر حسب الحقيقة أو) سيما (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل مالا إلى الفاعل  
القادر واذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فلا يشك في تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون  
الانتقال إلى التسبب العادي مجازا ورد أيضا بان من الأفعال ما ليس استناده إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الأفعال  
مجازا والتزامه بعد كل البعد ورد أيضا بان الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مستندة إليه ليس أولى  
من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المخرجين في تقرير كلامه ومراحله محزون عن هذه الشكائات فانه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة  
إلى القادر بل مراده أنه لا يستدرك من لا يعتد بظواهره معروفة أن فيه تأويلا فأول ما في المسند وكما بان المراد منه ما يقع لان يستند  
إلى المسند كور وعنه المذكور الانبئات وفي الله والعرف خلق النبات فتدبر عن التميز والاشتراك في التسبب العادي  
وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يأتي به وعلى هذا لا بد من شيء فافهم وهو الشيء الذي لا يرد في شيء كلامه في  
الفرايد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التبرز (في المسند إليه) الذي هو الربيع (وهو قول السكاكي  
انه استعاره بالكناية) وهي عنده ذكر أحد طرفي النسبة وادعاء الآخر بادعاء أنه من جنس نفسه هنا شبه الربيع بالقادر  
المختار في تلبس الانبئات في الفعل وذكر الربيع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار لا أنه أريد به قادر غير الربيع  
والقصود بالانبات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبئات قرينة عليه وقال السكاكي ان هذا النوع من عن القول بالاستناد المجازي  
فهو الأول فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون معنيا) عن المجاز العتلي (كنازعه) أي كازعم السكاكي اعني انما  
القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصح بادعاء القادرية له ما دللنا ان نسب إليه الانبئات الابتدائي (و) أورد أيضا (أنه لا يكون  
مجازا) في المسند إليه (لانه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء مدلول وهو لا يصحير القول مجازا مع استحكام بانه مؤلفه  
(الثالث أنه) يجوز (في الاستناد) والربيع على معناه وكذا الانبئات والاشكال شبه الربيع بنسبته إلى انبئات  
استنادا لثبوتها بالمبالغة في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر) وغيره من المتأخرين من علماء البيان وغيره الأقرب إلى الدرواب  
فان من تتبع استعمال اللفظ ورجع إلى وجدان ما يشهد هذا المعنى سيما (والمستعمل) الشيخ (ابن الساج) لا يشك في  
الاستناد في التركيبات كلها (في العرف والعقد) بفعل بعض الاستنادات جازا دون آخر فكم (تدبر في الروافد بين  
قوانا صام زوين صامهم) فانه يعلم ضرورة أن الأول واقع في مثله دون الثاني (واسأل أن دل الاستناد في اللغة والعرف بان  
يقع في مثل) ربح الامر الذي يقوم به هذا المسند (فاذا عدل عن مثله إلى الملايس) له (كان مجازا) انما واعلم أنه قد قرر  
شراح المختصر في شرح المتفهم والفوائد الثمانية عشر في التفسير على ما تقدم من هذا ما يوافق في الترتيب فان العينة  
التركيبية لقولنا صامهم من ضرورة قيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد به في معنى التلخيص كان مجازا البتة فليس بحجة  
الاستناد في صامهم من ضرورة واحد فان الهمزة في الأولى من جهة الأولى أو من جهة الثانية بالهمزة الترتيبية الثانية  
فعلى هذا الظاهر ان الاستعارة في التسمية ثم ان هذا النوع من التأويل وان كان مستلزما لانه لا بد من أن يكون مذهب الشيخ  
عبد القاهر بل انما فرده الثقات هو أن التأويل في الاستناد فكذا والكلمات والاشكال على ما يوافقهم (الرابع قول الامام

عليه وكنصور اتفاق النابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يمنع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فان قيل فاذا ذهب  
جميع الامة من الصحابة الى العول الا ابن عباس والى منع بيع أمهات الاولاد الاعلى فاذا ظهر لهم ما الدليل على العول وعلى منع  
البيع فلم يحرم عليهم ما الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل أن يظهر لهم ما ما ظهر للامة ومنه بكم يؤدي الى هذه الاحالة  
عند سلوك الطريق الاول قلنا الاشكال على الطريق الاول الا هذا وسبيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهم الرجوع لو ظهر لهم ما  
وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهم ما وجهه أو يرجعوا لالا متناعه في ذاته لكن لافضائه الى ما هو متنع سمعا والشئ ثارة

الرازي وهو أنه أي التجوز (في المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقائقها) التي في العرف واللغة (وذلك بأن ينتقل من انبأت  
الربيع الى انبأت الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أي نقل الكلام من اسناد الانبأت الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع  
(للبالغة فتدبر) وتوضيحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم  
المفاد منه بالذات بل لأن ينتقل منه الى الحكم بالاسناد على فاعله الحقيقي ويفعل هذا للبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه  
الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأويل والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثير من الكناية  
وقد فرق في الغرائب أن في الكناية يصير لازم عنوانا ومعبر المألوم وان طویل النجاء عنوانا طویل القامة بخلاف ما نحن فيه  
فانه ليس ههنا شئ عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فقام معتد به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام كذلك  
المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوانا للحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة فانه ههنا  
وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبأت في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبأت الفاعل فعبر  
بالعبارة الموضوعية الثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرض به المصنف  
وقال (وما في التحرير أنه استعارة تمثيلية عندهم فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا لم يقل به  
الامام كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في  
الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه الهيئة في الفعل  
بالفاعل هيئته وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس بعيدا كما لا يخفى من الطرقتين شارح المختصر ذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض  
كتب المنطق عن الامام الرازي أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للعنان اذا  
ركبت على وجهه فنحصر حصول معنى كيمي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات  
باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هنالك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام  
الامام الرازي أنه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرقتين أو المجموع المركب حتى يكون  
استعارة تمثيلية قال في نهاية الجواز اذا قلنا أنساب الصغير كـ الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صبغة أنساب الى غيره فهو منها  
الاصلي بل المجاز فيه أن الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسمه اليه بل أسندناه الى كـ الغداة واسندناه الى قدرة  
الله تعالى حكم ثابت له لانه لا سبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه اذ ان في العقل فيكون التصرف  
في أمر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في الحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أنباها وقوله مما تنبت الارض  
فلاخراج والانبأت غير مستندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن  
متعانه الى غيره ونقل حكم عقلي لا لفظ لغوي فلا يكون هذا المجاز الاعلى انتهى وأنت اذا تأملت في هذه الكلامات علمت أن  
الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية  
وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة ما قبل ليس بين الامام الرازي والشيخ  
عبد القاهر خلاف أصلا وارضى به الجوزي في الفرائد وحاشية فتدبر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام المستقل  
المجازي أولى من الاشتراك فيجعل عليه عند التردد في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى  
قيل ان شطر اللغة مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم ولا الفرقينة) فانه يصير مجازا على ما مر (فلا يدل على أنما المراد  
بخلاف المجاز) فانه لا يخل بالتفاهم (اذ يخل بالمخاطب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه ودونهم على الحقيقة

بمتنع لذاته وثارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لالذاته لكن لافضائه الى تخطئة الصحابة  
أو تخطئة التابعين كافة وهو ممنوع سمعوا الله أعلم **(مسئلة ١٠)** فان قال قائل اذا اجهت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد  
منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان أصبر واعي خلاى الخبر فهو محال لا سيما في حق  
من يذكره تحقيقا واذا رجع هو كان مخالفا لاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا الاختصاص عنه الابعاد انقرض  
العصر فليعتبر (قلنا) عنه خلفان أحدهما أن هذا فرض محال فان الله يعدم الأمة عن الاجماع على نقيض الخبر أو يعصم

فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك (الورود) في المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بين ما يجب  
المخاطبة دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية وأورد عليه أن المخاطبة تحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيجوز  
بالفهم وعند القرينة لا اختلاف في شيء منها والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عُدت تبعات الحقيقة لا رادة  
وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيجوز بالفهم هذا (وأنه) أي المشترك (يؤدي الى مستبعد) وهو الاشتراك بين المتضادين  
أولى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب) فلا استبعاد  
وأورد على الترجيح الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لاستبعاديه وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار  
التضاد وان اعتبر قسما لا ينتقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم على المجازي المضاد له فتدبر (وعورض  
بأن المشترك يطرد) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب) بأن المشترك (يشتمل منه) نظرا الى المعنيين (فتتبع  
الكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فلا يتسع بمخاله فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التجوز  
منه) لكونه حقيقة (فتكرر الفائدة) باعتبار افادة المعنى بطرق شتى (و) بأن المشترك أكثر وقوعا كيمف (انه مستغن)  
في الوجود (عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والاقل مقدمات أسبق وقوعا) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرينة في توقف)  
والاولى عند خفاء القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم اذ (الظن)  
الحاصل (بغلبة المنة أقوى) مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى

**(١١) قيمة النقل والاضمار والتخصيص** أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل لما مر من الوجه  
(والمجاز مثل الاضممار) لتساويهما في الوقوع فلو اختلفا فيهما مساويان (وخبر منه) أي من المجاز (التخصيص فالتخصيص  
خير من الاضممار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خير من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك بين علمين خير منه بين علم  
ومتني وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثري **(مسئلة ١٢)** المجاز واقع في اللغة بالضرورة (الاستقراءية  
خلاف الابي اسحق) قال لأنه يخل بالتساوي فان الفهم اغما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لا بد لا يجوز  
استعماله من دون قرينة وحينئذ لا اختلاف (ومنفوض لانه ينفي الاجمال) لانه أيضا يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل  
عنه أنه) يسمى المجاز (مع القرينة حقيقة) فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق لما سير  
(فانما لا ينفصل) حينئذ **(مسئلة ١٣)** المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية (لنا قوله تعالى) (الله يستهزئ بهم)  
وان الاستمراء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابهة وقوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) فان الاشتعال  
الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهم جناح الذل) اذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة  
بالكناية (وعبرها) من الآيات نحو اني أراي أعسر خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فلا سلبه (والاستدلال بقوله  
تعالى ليس كذلك شيء) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (خروج عن المبحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من  
المستعمل في غير ما وضع له (والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل أقول) ليس هذا خروجا عن المبحث (بل النزاع فيه  
مطابقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (كما يدل عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستلزامهم) عن هذا  
الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة بل الكاف على معناه وقرره (بأنه نص في نفي الازم) وهو مثل المثل (والمقصود نفي  
اللزوم) وهو المثل فان المثل ما زوم لمثل المثل لانه اذا كان الشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كذا  
ولا يليق بجوابه أن يكفى بالكفر قلت ليس كذا لان مفهومه العسر يوجب هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة

الراوى من الناس ان الى ان يتم الاجماع الثاني انا ننظر الى اهل الاجماع فان اصر واتين أنه حق وأن الخبر اما أن يكون غلط  
فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وطن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم أو طرق اليه نسخ لم يسمعه  
الراوى وعرفه اهل الاجماع وان لم يتكشفت لنا فان رجوع الراوى كان مخطئا لانه خالف الاجماع وهو جهة قاطعة وان رجوع  
أهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقيقيا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكيم المنسوخ حقا قبل  
بلوغ النسخ وكل تغير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الرايين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فان قيل فان جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصا لكفى لهم أن يقولوا انه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن  
الاستخلاص تنزلا (و) يدل عليه (جواب) سمع عن قوله تعالى (واسئل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده  
الى أبيه مع تركهم أخاه العيني من جهة السرقة (أنه على سبيل التحسدى) والمقصود انك يا يعقوب نبى فاسأل العمران فانهم  
تحييل (وأن القرية مجتمع الناس) فهي حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت النافذة) أى  
جهت (ومنه القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلالته هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكفى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون  
هذا من قبيل المذهب خارجا عما نحن فيه الا أنه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وان كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفا) أما  
الاستخلاص عن الدليل الاول فلا نكاف لا يخفى وأما الجواب الاول عن الدليل الثاني فظاهر أنهم لم يريدوا التحدى كما يدل  
عليه السياق والعبر التي أقبنا فيها وأما الثاني فلان القرية ناقصة وقرأت النافذة والقرآن مهموز الادم فإين الاشتقاق هذا  
الظاهرية (قالوا الجواز كذب لانه يصح نفسه) فمصحح في أشعل الرأس شيما اشتعل وإذا كان كذبا (فلا يقع) في القرآن  
والحديث (والجواب أن النفي للقيمة) فهي كذب لا لمجاز المراد فلا يلزم كذب ما عو المراد (أقول وأيضا) لستم (لا يدل على عدم  
وقوع حكاية عن الكفار كحديثهم المأثلة) الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع  
بتصرف من الشارع) اذ لا مجاز الا على قانون اللغة لا باختراع منه (فيؤل الى ما قيل لا مجاز في القرآن) أى بتصرف منه (بل)  
المجاز (في كلام العرب) أى بتصرف منهم ولعل مرادهم هذا القائل أنه لا مجاز في القرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفته الغيب  
المنزلة وانما المجاز في كلام العرب وهو الكلام المنقول المقر وعلى السنة (وأما قولهم) لو كان المجاز في القرآن (يلزم أن يكون  
البارى متجوزا) ولا يصح إطلاق المتجوز عليه سبحانه (فروايد أن فيه اسمها بالمتقدمة) فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلما  
لا يطلق عليه لانه لم يورد المجاز في كلامه (أولا توقف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقفت فلا يطلق المتجوز عليه  
لهذا لعدم إرادته المجاز (مسئلة) الاظهر أن في القرآن معزبا) وهو لفظ مجمل استعماله العرب على وضعه المجمل في  
محاوراتهم (كاروى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاة الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية) أصله سنك كل  
(وقد سلس رومية) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كشكاة وقال وزنوا بالقسط المستقيم وقال ترميم  
بمجارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بالحق الهندي لا يعرفونه نعم المشكاة بضم الميم  
والسين المهملة بمعنى التسم هندية وليس في القرآن بهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين قال  
(والاتفاق كالصابون) فانها لغة فارسية رومية أيضا (بعيد) فانه نادرا لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان  
الذي في العربية بالصابون وفي الفارسية بالسين ونص أشل الفرس على أنه لا صابون لغتنا (والاستدلال بخوارا هيم) فانه لفظ  
أجنبي وقد وقع في القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاع فيه) أى في وقوعه في القرآن فخير ابراهيم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس  
بمجاز فانه اسم الجنس الذي وصفه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع) بالتحريك أولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص  
زائد ثم المنكرون الوقوع (قالوا) أولا (لو وقع المذهب في القرآن لم يجزئ أن لا يكون عربيا لانه جاء) عربية (الكل بالفتح)  
عربية (الجزء) والتالي باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لاننا المأزومة (انما يلزم) عدم كونه  
عربيا (لو لم يكن معزبا) وإذا كان معزبا معزبا بالتحريك (على أن دعوى اننا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحيث  
في اللسان المذكور والاذن استدل على أن السورة التي هي في العربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال  
(والقرآن كالماء) يدل على القليل والكثير (مع أن لا أكثر حكم الكل) وإذا كان الاكثر عربيا فكله عربيا فيجوز

لا يجوز أن يقال إذا أجمعت الأمة على اجتihad جازل بعدهم الخلاف بل جازلهم الرجوع فان ما قالوه كان حقا مادام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير تغير الفرض والكل حق لا سيما اذا اختلفوا عن اجتihad ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جائز لانهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار العول ويسع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان شائغاله ولا يكون هذا رافعا للاجماع بل يجوز البصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن مجوزا ويكون هذا محلا لاساسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما أجمعوا عليه عن اجتihad لا يجوز خلافه بعدد لانه حق فقط لكن لانه حق اجمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتبار كثر الاجزاء تدبر ولا يبعد أن يقال المراد اننا قرأنا قرآننا العربي النظم لا المفردات فان المعبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معرب لم تنويعه الى الانجمن والعربي وهو باطل اذ قوله أأجمعي وعربي ينفي التنوع قلنا لا نسلم انه ينفي التنوع بل (المعنى أكلام أجمعي ومخاطب عربي لا يفهم) فمن التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة متنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ بالتعريب صار الكل عربيا (على أن وقوع اللفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فافهم (مسئلة \* المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف نفسه المستعمل في الحقيقة لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والالزام أن يكون هذا البني خلفا عن هذا حرو لا يستقيم عليه التعريف بعات كما لا يخفى وبأي عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الابهاء (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهي (عند) الامام (أي حنيفة في التكلم) فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا البني مراد به العتيق خلف عن لفظه مراد به النبوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف (فيكون صحة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلالة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء (وقالا) الخلفية (في الحكم) حكمكم أنت البني مراد به العتيق خلف عن حكمه مراد به النبوة فلا بد عندهم صحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت البني) مقولا (لأن كبريتا) أي لمن لا يولد مثله عن مثله (يوجب العتيق عنده) لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستعمال الحقيقة حذرا عن اللغو (لا) يوجب العتيق (عندهما) لعدم امكان حكم الاصل وهو النبوة فان قلت ان الخلفية ههنا بمعنى ان لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا توجب امكانه بخلاف خلفية الحنف للبر فان الحنف انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشك أن المجاز لا بد له من محل صحيح لتحقيقه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا منسكارة ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث انه يفهم المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهم ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المقاد منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سانسحة التجوز لكنه يمكن على أن يحسم فلم أوجب الامام العتيق مع أنه يمكن حمله على الشفقة أجاب بقوله (وتقدم العتيق على الشفقة لانه) أي العتيق (لازم) للنبوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في أخا شيعو في الدين) فيعمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتيق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لا يلزم غير مختلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتيق فانه يعرف لزومه بالنبوة من له نوع من التمييز ينبغي أن يحمل على الشفقة ولا أقل من أن يحال على النبوة ولا يتحكم بالعتيق لاقتداء ولا بد منه هذا والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبين كان في الجاهلية بقصد دون الاعتقاد من حين الملك ويريد به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتقاد لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحا في العتيق ولما نسخ الشريعة النبي سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتقاد ثم العداقة بين الحقيقي والمجازي ههنا لا لزوم فالسيرة من حين الملك من لوازم النبوة فاللحق الملزوم وأريد به الالزام على سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للشبهة الظاهرة بين الابن والحرم من حين الملك وما قيل انه لا تجمع الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره نسبيا منسبا فهو من قبيل زيد أو هو تشبيهه كما نفس عليه علماء البيان ولا اعتاق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف فافسد لما في التاويل أن المشبه هو الحرف المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا النحو من الذكر أيضا مجوز علماء البيان حتى حكموا بان مشبه زيد أو زيد تشبيهه حتى حل صاحب الكشف قوله تعالى صم بكم عي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبغي عن التشبيهة ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد اجتمعت الامة على أن كل ما اجتمعت الامة عليه يحرم خلافه لا كالحق الذي يذهب اليه الآحاد وأما إذا اختلفوا  
عن اجتماعهم ففساد اتفاقهم على جواز القول الثاني فيه جواز اصير اليه أمره متفق عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتماع  
كما لو اتفقوا على قول واحد بالاتحاد فانه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتماع بل يحرم خلافه مطلقا من غير شرط فكذلك إذا  
فان قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما اجتمعت عليه عليه ونقله اليهم من كان حاضرا عند اجتماع أهل الحل والعقد  
ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين وفقده ويجب عليه اتباع الاجتماع القاطع فان خبر الواحد يحتل

ما في التوضيح أن المتنوع انما هو إذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا او ههنا الابن مشتق فيصير الاستعارة كما في الحلال ناطقة ولا  
يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ساعد علماء البيان ولم يتصوره غيرهم أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال  
خلافه كما في قوله تعالى وكأنا واثمروا حتى يبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من النجر فان المشبه الذي هو النجر  
منه كور على شجر بني عن التشبيه مع أنه أريد من الخيط الابيض النجر شيئا واللام يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل  
الرأس شيئا فان الشاب هو المراد بالاشتعال الرأس واللام يقع عينا وفي قول الشاعر أسد على وفي الحروب فعمدة  
فأريد من الاسد المحترق واللام صريح في الظرفية وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه بها  
لم يؤيده استقراره ولا ساعد عليه أصلا فلا يسمع قولهم هذا أولئك أن تقول سلنا أن الاستعارة مشروطة بذلك وان نحو زيد  
أسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان تكون الاداة مقدرة كيف وحيثما يذكر كونه كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بل غالبا للمعنى أن  
المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن زيدا عين الاسد على طريق الاسناد المجازي فهذا  
ابن ان كان تشبيها بل يغاير كون معناه أن مشابهة الابن في التعلق من حين المالك بلغت الى أن صار عين الابن وفي هذا الاعتناق  
لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل ابن فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه سألهم عزير (لنا ان الانتقال  
الى المجازي (من المعنى) الحقيقي فله اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل الى المجازي (وهو) أي الانتقال  
من المعنى الحقيقي (بمعنى الكلام) من حيث العربية اذ نسخة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملائمة  
(لا) صحة (الحكم) ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم  
وهذا أولى مما هو المشهور وان المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فانه ورد  
عليه أنه لم يسم أن التغيير في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة الحكم بل غاية ما يلزم أن اللفظ من حيث انه متغير  
فرع لنفسه من حيث انه متغير عند وأما جهة الخلفية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التميز لما  
كان تغيير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغيير الا الى جهة الافادة وذات نسخة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف  
على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة تدبر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) للعريضة من وقت المالك فعلى هذا يعتق قضاء  
وأما ديانته فان كان يعتق منه الاعتاق فيعتق والا لا (فتصير أمه أم والده) أقول وفيه ما فيه) لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار  
بالحرية لا بالبنوة والمستلزم لامومية الأم هو الثاني لا الأول الآن يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبنّي وثبوت جميع أحكام  
الابناء من العتق من حين المالك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفا فيه الآن الشرع لما نسخ التبنّي والميراث بقي العتق فيه  
وفي أمه حق العتق كما كان فقامل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتاق بمنزلة أنت حر من حين المالك وعلى هذا يعتق  
قضاء وديانة (فلا تصير) أمه أم والده (وفي التمهيد الاول) أي كونه اقرارا (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب  
(الاكراه) من المبسوط (إذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني لعبد يعتق عليه والا كراه) انما يمنع صحة الاقرار بالعتق  
لان انشاءه) فعلم أنه اقرار (أقول) ليس بعدم العتق فيسهل عدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق (بل لان المجازي يتوقف  
على النسبة لان اللفظ للقيمة) فهنيئ الأسبق الابنية انصرف عنها (والا كراه) فتمور الارادة والقصد فلا يثبت هناك الا  
ما جعل اللفظ فقط على تامة له) لا ما يثبت بالنسبة فهذه التوقفه على النسبة لا يصح اقرارا كان أو انشاء حال الا كراه وهذا الكلام  
غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النسبة بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وجعل  
الانفاط السريضة على تامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صريح صدر الشريعة وغيره فان استأنه

النسخ والسهو والاجماع لا يحتمل ذلك (مسئلة) الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسر فيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنن المتواترة بخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عنه لورود كذا كراهية في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا لكتاب ولا سنة وتواتر اذ الاجماع كالنسخ في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع به لجهة النص فكذا الاجماع قلنا نعم يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالعبادة واجماعهم عليه وذلك في ما روى عن رسول الله

الحقيقي صرف اللفظ الى المجازى صرفا ظاهر الاختلاف فيه وكذا صيرورته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وضح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر (ولهما أن الحكم هو المقنن) من اللفظ (فالتلفظ باعتبار أولي) والجواب أن غذا ممنوع كيف ولا ملازمة لثبوتيه باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل انطفاقة شبهة في الدلالة وهي تابعة لجهة التركيب على قانون اللغة (أقول) لانتم ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولي (بل النعمون) أي صون اللفظ (عن اللغو) الذي يلزم على الخلفية في الحكم (أول) لان الكلام لا فائدة لادعاء فتأمل فانهم ان يقولوا نعم النعمون أولي لكن مهمما أمكن ومنه ما غير ممكن لانتفاء شرط الجواز لكن الامر غير غني عن التأمّل (وأما قولهم) في الاستدلال (لغى قطعته يدك اذا أخرجهما عن محلهين ولم يجعل) هذا الكلام (تستأذن عن الاقرار بالمخال) والتركيب صحيح والقطع به بوجوب المسال فلو علم أن امكان الحقيقي شرط وقد انتفى (فتبينه أن القطع ليس سببا للمخال) بل اذا قطع خطأ يجب المسال على وجهه وخصه وخصه بالعلاقة قاصرة لا تكون للانتقال عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقيق الشرط لاستحالة فساد شرط آخر واهل هذا عدم تحقق العلاقة المعقولة وان ليس القطع سببا للمخال المطابق بل للمخال المخدوس الذي لا يتحقق ويحيد ولا يتقبل الذهن من القطع الى المسال المطابق أصلا فلا يرد أن المنزلة ليست سببا لاعتناء مطلقا بل عند وجودها كالقطع فان سبب عند وجوده خطأ ومنه من الى المسال وجه الدفع ظاهر ثم يقول مسالا لا يستلزم ان الامكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وهو هنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدها المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد انتفاء على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الجزية مع أن المعنى الحقيقي لا يلزم لانها لا توجب أجاب بقوله (وأما انتفاءها على انعقاد النكاح بالهبة في الجزية ولا يتصور) المعنى (الحقيقي) فلا يلزم لم يشترطه (لا) امكانه (عقلا) ألا ترى أنهم قالوا في ما اذا قال أنت ابني الاصغر المعروف بالنسب يعنى (وهو) أي الحقيقي (يمكن عقلا) كذا لا وقوع (الثالث للحر) في شرع يعنى يعقوب عليه السلام) أي في الشرع يعنى الحليّة التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح الثقل صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل في مسئلة) في المجاز عموم) انما الحقيقي موجب له كلام والاضافة والوقوع تحت النفي (كالحقيقة) نعم (لوجود المتخفى) للعموم (وعدم المانع) عنه (تقوله) عليه الصلاة والسلام لا يتبعه والدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أي لا يتبعه ما يتبعه الصاع بما يتبعه الصاعان (بعم المكيلات) كلها ما طعمها وغيره مطعم (فيجزي الربا في شئوا الجحش) ولا يفيج تعيل الشافعي الجزية بالطعم لانه يعرود على أصله بالقبض (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) نعم (لانه ضروري) وهو يتدبر بقدر الضرورة والعموم أمرنا فلا يصح (تلا) ضروريا (ممنوع) كمنع وقد ورد في كلام الله تعالى المنزلة عن الضرورة (وليس) أنه ضروري (فلا يلزم) أي اعتبارهم بالعدم العموم (ممنوع لانه) أي العموم (بمايل) دال عليه في اعتباره أيضا ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا الوجه ينشأ على أن المسألة أراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني أنه انما يشترط اذا الخطر ولا يلزم بالضرورة أيضا حقيقة بل بالضرورة وهو الضرورة لو فرضت فلا تنافي العموم أيضا لانه اذا قصد التعيين عن معنى عام ولم يلزم بالضرورة أيضا انما يشترط اذا الخطر الى التعيين عنه بالمجاز وان أراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يشترط اذا الخطر أيضا بل بالضرورة حقيقة وبعده الضرورة تندفع عنه على معنى والعموم أمرنا فلا يصح بالضرورة ولا يلزم ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليل دلالة لا دل على العموم الامن بجهة أنه محتمل باللام مثلا وهو غير لازم بل هو في الاعتراف حقيقة وان كان باعتبار ايراد المسألة لمول التعيين الذي يجاز افتراض (قيل) في التلويح (لم يعرف) الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ما روى عن الأئمة من اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع ولو أثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في إثبات أصول الشريعة هذا هو الظاهر ولنا قطع بطلان مذهب من يتسلسل به في حق العمل خاصة والله أعلم (مسئلة) الأخذ بأقل ما قبل ليس تمسكاً بالإجماع خلافاً لبعض الفقهاء ومثاله أن الناس اختلفوا في دية اليهودي فقيل إنها مثل دية المسلم وقيل إنها مثل نصفها وقيل إنها ثلثها فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وظن ظانون أنه تمسك بالإجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه وإنما اختلف فيه سقوط الزيادة

ولانزاع في صحة جاني الأسود الرماة (الزيادة) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم من أبي البقاء رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى (مسئلة) لا يجوز الجمع بينهما أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقتضيين بالحكم) بالذات (بمخلاف الكتابة) فإنه وإن أريد فيها الموضوع له ومازومه لكن ليس المقصودين بل جعل الأول توطئة وتمهيداً للثاني (وأجازة الشافعية لأن لا يمكن الجمع) عقلاً (كأفعل أمر أو تمهيداً) للثاني بينهما أو بالنظر إلى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا أن الأصل عندهم الجمع إلا للضرورة (و) قال الإمام حجة الإسلام محمد (الغزالي بصح) الجمع (عقلاً لا لغة) قال مطلع الأسرار الإلهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المانع للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل العلم أحد اللسانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازاً (والحال أحد الأبوين) أريد الأب الحقيقي حقيقة والحال مجازاً (وفيه ما فيه) لأنهم ليسوا من صور الجمع بل من صور مجاز فإنه أريد في الأول المبين وفي الثاني الشفيعي وأما القول بأن التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى إذا المراد أن المفهوم منها ما هو المفهوم من التكرار وأما المثني فالاستعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لأن الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد (والتعميم في) المعاني (المجازية) بأن يراد أكثر من واحد ويكون مناط الحكم كلاً على الاستقلال (قيل على) هذا (الخلاف) فن جواز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه) كما لا خلاف (في جواز عموم المجاز) وهو إرادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ومتناول له بما أنه فرد منه (لأنما مر في المشترك) من لزوم توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً عند إرادتهما وقد مر أيضاً أنه لا يتم وعدم التام ههنا ظاهراً لأن الحقيقي لصالته أسبق من المجازي (وأيضاً) لوصف الجمع (بإلزام) أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد وقد اتفق على منعه كبس ثوب مذكور عارية) وهذا تنظير للاستحالة لا مناطها فالمنافضة فيه طائفة (أولاً شيء منهما) أي كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أي كونه إما حقيقة فقط أو مجازاً فقط (وكلاهما باطل) أما الأخير فللرجحان من غير مرجح والباقي بإجماع أهل العربية والملازمة لأنه إن اكتفي في الحقيقة والمجاز بإرادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهنا قد أريد الاستقلال ومطابقة فيلزم الشق الأول وإن اشترط في الحقيقة عدم إرادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم إرادة الموضوع له فقد أريد أفيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وإن اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل فقد تبين المطلوب بأفوم حجة (قيل) أنه (مجاز في المجموع) لأنه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه (قلنا اللفظ) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (للمجموع) أي لأنه مستعمل للمجموع إذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازاً فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وإطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر وينبغي عرفاً بانتقائه ألا ترى لا يقال للمجموع السماء والأرض سماء وأرض فإن قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعمال فيه اللفظ قيل (أما) الإرادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه) (فرع) اختص المولى في الوصية لهم بأن يقول أوصيت لمولى فلان (دون مواليتهم) أي لا يدخل مولى المولى لأن المولى المنسوب إليه حقيقة مستمن يكون منتسباً بالذات وأما مولى المولى فلا ينسب إليه حقيقة فيراد المولى لكونه حقيقة ولا يراد مولى المولى والآن يجمع (الآن يكون) المولى (واحد) فالنصف (والباقي للورثة) لأنه أوصى لجماعة المولى وأفلها اثنين فيكون لكل واحد نصف الوصية وإذا المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وإنما كان أقلها اثنين (لأن الاثنين) فصار قسماً لجماعة في الوصية كافي الميراث) لأن كلهم ما خلا قسماً بعد الموت في الملك قال مطلع الأسرار الإلهية

ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة كان موجب الزيادة خارقا للاجماع ولا كان مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي اوجب ما اجمعوا عليه ويبحث عن مدارك الادلة فلم يصب عند دلائل على استحباب الزيادة فراجع الى استحباب الحال في البراءة الاصلية التي يدل عليها العقل فهو متمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الاجماع كما سيأتي معناه ان شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو الاصل الثالث

(الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب) اعلم ان الاحكام الشرعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الامة عن

لا يظهر لكون أقل الجمع في الوصايا اثنين وجهه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى يجوز في صورة ان يستعمل في نظيرها في ذلك المعنى ولا فيها أبدا نعم ان تأيد ذلك بالاستعمال فله وجهه (وكذا الأبناء مع الحفدة عنه) أي اذا أوصى لأبناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه إلا أن يكون الابن واحدا فله النصف والباقى للورثة الوجهة الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى المولى وأبناء الابناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فهم العموم المجاز) فانه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن إلا واحدا علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضا (دون) موالى المولى والحفدة (مع الاثنين بالنساق) اذ لا قرينة على ارادة المجاز (ثم ينقض) هذا الحكم (أو لا يدخل حفدة المستأمن مع بنيه في الامان) اذ قال آمنوني على بنى فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (وأجيب) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتمياط في الحقن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الامان (تبع الوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنوها ثم فعلوا كذا) والأمان مما ثبت بالشبهة لأن أمر الدم ليس سهلا (ودخول الاجداد والجدات في الآباء والامهات) اذ قال آمنوني على آباء وأمهاتى (مختلف فيه) في رواية يدخل وهو ظاهر في رواية لا وجه لها بأن دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات ان كان قبالتبع وهم أصول خالفة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لان الاصل في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام أخرى مع أنه قال في الهداية الام لغة الاصل في الدخول بالدخول بالذات لا بالتبع فاذا في الأسماء الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهرة الرواية ثم هما وجه آخر كما هو في كذا هو أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حياة نفسه وأبناءه دون أبناءه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الاجداد والجدات أيضا يدخلون بدلالة اللهم إلا أن يكونوا منسدين ذوي رأى فيعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانيا بالبحث بدخوله را) كما ومنه علة لا يقع قدمه في دار فلان (مع أنهم ما غير واضعين القدم في الدار الاممجازا) كما بحث (لودخل حافيا) مع أنه واضح حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول العموم بعض افراد الحقيقة والمجاز (بمعجم الحقيقة عرفه في الدخول مطلقا) والحقيقة الملهو جورة ترك وبترجيح المجاز (حتى لا يثبت واضطجع خارجها ووضع قدمه فيها) مع أنه واضح حقيقة كذا في فتاوى قاضيهان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخل سارا كما لا يثبت لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مبهورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يثبت بالدخول را بالانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء زنيته وعلى هذا لا ينعى هذا الجواب بل يحجب بل يحجب بان القرينة دلت على أن الله جبران البعثن من البيت وهو يقع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما اذا نوى فعلى ما نوى لانه حقيقة الكلام فتا بر وقد يقال له حقيقة ثبات عرفيتان الدخول المطلق وهو الانسهر والدخول ماشيا والحقيقة الاقوية لوضع القدم متروكة سهوية فلو نوى الدخول ماشيا لا يثبت لانه نوى الحقيقة الحقيقية لكن لعدم شهرتها وشهرة الاولى لا يثبت بدون التمسك فأمم فيه (و) ينقض (ثالثا بالبحث بدخول دار) كذا اجازة في حاشية لا يدخل داره مع أن الاضافة حقيقة في المالك فداره السكنى داره مجازا وثبتت أيضا داره سكنى كونه مملوكا وهو داره سكنى فبأن الجمع (وأجيب بأن الاضافة الاختصاص) المطلق اما حقيقة أو مجازا اذ لا لينة القرينة شئ أن الرجل لا يسجد الدار الا لينة عن المسالك (وهو) أي الاختصاص (بم السكنى والمالك) فيثبت فيتناول المسكن المملوك وغيره مما يطرق الحقيقة أو عموم المجاز فلا يجمع واذا أريد مطلق الاختصاص (فيثبت بدرا) كغيره من كونه أي بدخوله فيم الان أنه أيضا اختصاصا به (كقاضيخان) أي كما يقول به الامام ففسر الدين قاضيخان (بغيره) الامام شمس الأئمة فانه عند دية تبار

الواجبات وسقوط الخرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يرد السمع فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا يتصور حج النبي بنفها لكن كان وجودها منتفيا إذا لم تثبت للوجوب فبقى على النفي الأصلي لأن نطقه بالاجتناب قاصر على الخمسة فبقى على النفي في حق السادسة وكأن السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع المالك أم لا بقدر نية الهجران فلا يثبت بالدخول في دار مسلوكة غير مسكونة فتقدير (و) ينقض (رابعاً) بقوله (في إضافته) أي العتق (إلى يوم يقدم فلان فقدم ليلاً) مع أنه ليس فيها حقيقة كما يثبت لو قدم نهراً فيسازم الجمع (وأجيب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت) فأراده بذلك وتحقيق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجوز لمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة أيضاً وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يراد أصلاً وعند الأكرهين في نفسه وفي الكشف وهو الأصح ترجيحاً للمجاز على الاشتراك ثم إن أن وقع ظرف الفعل ممتد كالركوب والجلوس أي ما يتدر بالمدّة عرفاً يراد به بياض النهار وإذا وقع ظرف الفعل غير ممتد فمطلق الوقت فالاعتبار في هذا المظروف دون المضاف إليه كما أنهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف إذن قرينة تعيين المراد بحيث لا يتحمل الأذن معه غير ممتد إلى مطلق الوقت وممتد إلى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في يوجب الاستيعاب وهو هنا لما كان في مقدور أوجب استيعابه للمظروف فإذا كان ممتداً فيمكن استيعاب النهار بأكمله فيمكن المعنى الحقيقي فيجمل عليه الأصلية وأما إذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار بأكمله فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت لأنهم من أجزاء وأجزاء الليل والعلاقة العموم فإن مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدنا أيضاً إلى أن العبارة لعدم المظروف لما أضيف إليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينفع الشيوع فينبغي أن يحمل على بياض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم تدل قرينة سوى الشهرة على إرادة المجاز وهنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه أيضاً ما أورد الشيخ الهداوار كدفعه تكافؤات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة وهذا هو بنفس الملازمة فإن غير الممتد انما يلازمه مطلق الوقت وذلك لا ينافي أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن إرادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فلم احتجوا إلى بيانها وذلك لأنهم انما يحتجوا إلى نفي القرينة الصارفة عنها وأما الحمل عليها فلا يصلح قافهم وأدلى بهم هذا الجواب عنده أشار إلى جواب آخر وقال (فالأولى) أن يقال (أنه) أي الميسر موقوف (للسرور) بتقديم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا يختص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه إلا أن يقال انما ذكر السرور مثلاً لتحقيقه في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقاً وهذا إرادة القرينة قرينة فلا يختص بالتهار فتدبر (و) ينقض (خامساً) بأن الله على صوم كذا بنية اليمين) سواء كان معه نية النذر أم لا (نذر) ويمين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذراً (والكفارة بالخمس) فدل على كونه عينا (خلافاً لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمجاز يمين (وأجيب بأن تحرير المباح لازم للنذر لما مر أن إيجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فأراده اليمين بالزوم موجب اللفظ لانه) أي لا باللفظ والنذر أراده (فلا استعمال) للفظ (فيه ما فاجمع) وفيه نظر لأن إرادة اليمين من اللازم (فروع إرادة اللازم والاتفاق الأخص) أي اليمين (من غير تحقيق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أراده اللازم وقد أراده النذر (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعاً (أقول وأيضاً إرادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم) وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد (فإن اللفظ انما هو) أي اللازم (اتفاقاً) فأرادة اليمين منه إرادة معنى مجازي (نعم) لو كنى تحرير التحريم لإرادة اليمين من غير توسط اللفظ فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملاً في اليمين (أو كان مثلاً شراء القريب) الملزوم للعتق فثبت من غير إرادة من اللفظ ثبوت الملوّز من ثبوت الملوّز (لتم الجواب) وليس الأمر كذلك فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وإرادته عينا ولو كان مثلاً شراء القريب لزم بدون النية أيضاً بل مع نية فتدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الإبراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فإذا النظر في الأحكام إيمان يكون في إثباتها أو في نفيها أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمع بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانهض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي فإن قيل إذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سمع فبعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما ومنها كم عدم العلم بورد السمع وعدم العلم لا يكون حجة قلنا انتفاء الدليل السمع قد يعلم وقد نفي فانا تعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة اذ يعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولمساخى على جميع الأمة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التبريم اللازم له من غير استعماله فيه وإرادته منها (فعقد القلب بعد فهم اللازم) وهو التبريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل عينا فلا يلزم الاستعمال في اليقين) لانه تصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليقين فهم من اللفظ التزاما وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) اليقين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لازما للنذر (فافهم) وهذا غير وافي أيضا لان التصرف لم يعتبر في الشرع إلا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازا كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التبريم المستفاد من النية الاحترازية بعد عقد القلب عينا وكذا التبريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب عينا وهكذا من المفاسد (وقال) الإمام (شمس الأئمة) أريد اليقين بقوله لله والنذر على (فلا جمع) بل لفظان استعمال في معنيين ما فيه (ولا يخفى ما فيه) أما أولا فلا نية لا يطردها إذا لم يقل كلمة الله بل على صوم كذا أو أوجب على نفسي من أضاعته وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانيا فلا نية إلا للام للقسمة لم يجرى إلا في مقام التبريم نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنه ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالنكاحية منه وتكون فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الاتهامات حقيقة أم لا يقول لا يجزى في حساب علماء النحوقان بعد تسليم العلاقة صحة الانتقال لا وجه للتعلم لو كان بعد العقد لا ينتقل اليه الذهن لكان للنع وجه كما في الأب والابن فتأمل فيه وأما ثالثا فإسقاط الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون عينا عند نفيه لانه إذا قال مثله طالق وأراد أن لا يكون طلاقا فهي باطلة وكذا ههنا لأن الالام موجود وهذا ليس بشئ لأن دلالة الالام على القسم بالنية لا يستلزم دلالتها على مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل مدعاة أن الالام معنى مجازيا غير شائع يصح بالنية فافهم فانه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن إرادة النذر بطالت في صورة الإرادتين وبقي إرادة اليقين ولزم كما إذا أراد اليقين وسكت عن النذر والنذر انما يشبه بنفس الصيغة وهذا مما يقتضي العجب عن مثله أما أولا فلا نية يلزم عليه ان يشهد مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثالثا فلا نية الحقيقية انما يشهد في الصريح اذ لم يشهد منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن أن يقال فبعد اليقين على سبيل الكتابة فكأن الناذر أراد النذر لينة قبل منعه إلى اليقين فلا يجمع أصلا وان سمي هذا النذر جمعا يطل الكتابة وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فإن المعنى الحقيقي في الكتابة غير مقصود وليس مناهة صادق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام غير أن النذر نوعان نذر بالتحريم شيء فقط ونذر بالتحريم شيء لم يؤد المنذور كان عليه كفارة اليقين فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور فان أدى فيها والاوجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لنقض العهد المؤثر كدباب الحباب الكفارة وهذا القسم قد يسمى عينا لوجوده موجب اليقين فيه أيضا فالإراد في المسئلة من إرادة النذر واليدين إرادة هذا القسم من النذر لانه نذر من وجه وبعين من وجه ومن إرادة اليقين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم يتر استقلا لأن هذا واجب عليه فثبت أنه لا يجمع أصلا وصورة الجمع ليس الامانوي فيه اليقين مع نفي النذر يعني إرادة اليقين من صيغة النذر مجازا فانه النية في النذر سرائر في صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فان فات فهذا الأداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع فالت ليس هذا الأداء تصرف من عند نفسه بل مأذون فيه لان النذر أيت العهد كاليمين حتى لو نذر بالتحريم يجب كفارة عين العهد كان الوفاء فيه فإذا أراد أن لا العهد يلزم الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم وليوفوا بعهدهم وهذا غاية التبريم الكلامه لكن ليس ينبغي لامة الثنائين يفتري عليه فانه مخالف لما أبيح المشايخ السابقون عليه وجهه في النزاع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل وان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة أما الظن والمجتهد اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الزور والاضحية وأمة الله ما فرأها ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستعمل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما الجواب ما لا دليل عليه فيحال لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفينا الاحكام قبل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليل في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أبي يوسف يصير لفظيا وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا واعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل فان الحقيقة أصل فهماء ممكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سألني أن التخصيص بالعرف علميا كان أو قوليا يصح وذلك لما سألني أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي منافاة القول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة (للتبادر) الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بالرب ولا تعارضه الاصاله لان الاصاله انما تقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فانه أحق بالقبول (وقيل تساريا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبنيا على العرف كالأيمان) لان ما يكون مبنيا على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة (ولهذا أتوا بعدم الخشع عنده في حلقه لا يابا كل لحيا باكل لحم آدمي اذا كان الخالف مسلما) مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم آدمي قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التمسيد بالاسلام في لحم آدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتاي أن الفتوى عليه والافقه رواية أخرى في المعبرات كالهداية وغيرها أنه بحث لكونه لحما في الحقيقة ثم انما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضا لان مسئلة الفرات والخطة أيضا في المين الذي مبنيا على العرف قال الامام خنفر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى ففي مسئلة أكل الخطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه وعندهما كان باعتبار التكلم باعتبار التكلم فرجح الحقيقة للاصاله وهذا التعديل يدل على أن الخلاف في الجاز المتعارف للحقيقة ثم في هذا التعديل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا أم لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار اليه المصنف أن المبني للخلاف أنه اعتبار الاصاله وهما التبادر (فرج) لا يشرب من الفرات ولا يابا كل الخطة ولا يشرب (لشي من المعنى الحقيقي والمجازي) فعنده انصرف الى السكرع) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الخطة في الثاني فانه حقيقة الكلام رمي أسبق (وعندهما الى ما اعترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاعتراق أو بالاراني أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه ثم رافلا بحث بالشرب به أصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا بحث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا بحث بالسويق لانه غير جنس الخطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدينق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير معينة بأن يقول لا كل حنطة بحث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي معينة بأن يقول هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا بحث بالخبز بل بالعين وعندهما بحث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولأن تدعى الاشترال) أي اشترال معينة وغير معينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أنحاشه ما هو (ما اعترف أو المتخذ فينبغي أن بحث مطلقا) أي في معينة وغير معينة فالفرق تحكم ولا ينبغي أن يدعى هذا استدراك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقا بقوله ما أي العرف مستلزم في كل العين والمتخذ والسكرع والاعتراق فينبغي أن بحث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث النظر لكنه يشتمل جسدا فان المذكور من قول الصالحين في أصول الامام خنفر الاسلام هو هذا كما أشيرنا اليه وفي الهداية الاصح أنهم اختلفوا لان بعضهم المجاز في بحث مطلقا فينبغي أن توجه هذه الايراد عليهم ما الآن البعض فهموا أنهم ما قالوا بالبحث بالبحث والاعتراق دون العين وبالعين عنده فكان المصنف نقل أول هذا القول ثم اعترض فصحيح الخشع مطلقا وهذا وقد

فيقدر كل عاى أن ينفي مستند إلى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا النجس يجوز الباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القائمة على الاستقصاء كالذى يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا اقتس وبالع أمكنه أن يقطع بنفي المتاع أو يدعى غلبة الظن أما الاعبى الذى لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدعى نفي المتاع من البيت فان قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرناه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصبح ثلاثة منها الأول ما ذكرناه والثاني استصحاب العموم إلى أن يرتفع خصيص واستصحاب النص إلى أن يرتفع أما العموم فهو دليل عند الفائيين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهورك من هذا القيل والقال أن الأسماء ما قاله الامام أيضا غير مستر على هذا الأصل والله أعلم بتحقق ما عليه عباده الصالحون (مسئلة : الحقيقة تترك لتعذرها عقلا) كأن ابنى لا كبر سننا وهذا القسم لا يسجد بوجده عندهما (أو) لتعذرهما (عادة) وان جاز عقلا (كلأيا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلا يحلها) أى فينعقد لما يحل القدر والظاهر بحسبه (أو) تترك (لتعذرهما) وان لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أى لا يأكل منها فان أكل عنب الشجرة متعذرا وان أمكن (فبحسب) (لما يخرج) منه (ما كولا) كالتمر والشيرج وان لم يؤكل شئ منه فعلى عنه (أو) تترك (لتعذرهما عادة) وان سهل (كن الدقيق) أى لا يأكل منه (فلا) الدقيق متخذ (له) أى لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف وأكل عنب الدقيق قليل لا يثبت لانه سقط اعتبارها وقيل يحسب لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم الجواز قال الامام نفي الامم الاول أشبه ثم ان نفي الاسلام أدرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله أخذ معنى أعم من التعذر ونحوه ومثل الشجر بغيره ولا يمنع قسمة في دار فلان وإذا كان الهجر للعادة (فيتغير الحكم بتغيرها) وهو ظاهر (أو) لغيرها (شرعا فان المتعذر بشرعا كالمعذور عرفا) فان المسلم ليس عرفه الاما أخذ من الشرع (فلا يحسب بالزنا في حلقه لا يسكن أجنية) مع دل الشكاح على العتدون الوطء الذى وضع له في اللغة لانه هجر شرعا (الانبية) لانه نوى ما يحمله الكلام وليس فيه شبهة فينب (وقد تذرنا) أى الحقيقة والجواز (فلمنع كبتى لزوجه الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر الجواز (فلا يقع التلاقح لاسافة بين تحريم النسب وتحريم الشكاح) وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف للشكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثره من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء المالك وانما لا يحل على التشبيه كقائل عن علماء البيان حتى يكون ظاهرا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فاننا علم بالضرورة الاستقراطية أن المتعذر من عند الكلام استعاره أو تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظاهر ولا الطلاق لا يعمى الاضمار فيه بين البنت والزوجة فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الامم من بين المالك في وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقتضودهم أنه تشبيه بتقدير أدانه كيف وشمل يقولون انه تشبيه بالبيع وإذا كان الاداة مقدرة والمقدر كاللذ كور فلا فرق اذ بينهما وبين ما ذكره كرفية الاداة وأيضاً ليس الاعراب بأفياق أى فريد على التقدير وشلا تواليد الطولى في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر الى سائر نسل بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاستناد الاسد مثلا الى زيد وادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذى اعتبره الذين لان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا يزيد بالاعوانه لا يسمع له معنى من المعاني حتى يدعيه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في التلاقح ونحوه بطلان تجوزات آخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل نريد أنه ليس له معنى يترتب على استصحابه شئ من ان الكلام لا ينفو عن شئ فانه لا يجوز أن يراد به الطلاق بجماع الشركة في نفس الجريمة واشتبار البنت بالمرأة كالتقريب أن البنت في البلد من صنف وفي الجمار من صنف آخر مع أنه متجوز له وان تبععت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس بغير البنت تراكب في الجماع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد الى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا إذا كان تقبل البنت ان تسمى بهذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا بل ان قصد به التحريم مطلقا فهو عيبين كفى في تحريم الأمة وان تحريم اللال بين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطء لازم لموجب الاغتسل) المفهوم به تعالى (نائبين) النوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كفى هذه الارادة والوقوف على الطلاق لازم ههنا والافلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة : لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي

نسخ كدال العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد مع غير الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالمالك عند جريان العقد المالك وكشف الذمة عند جريان اتلاف أو التزام فان هذا وان لم يكن حكماً أصلياً فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فلا استصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المعير كدال على البراءة العقل وعلى الشغل السمي وعلى المالك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار الزوم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرار

وضعها أهل الشرع كالفتهاء وعلماء الاصول ولا في أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في إفادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشرع من المسكين واختار المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع) من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع ايها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة (وقال) القاضي أبو بكر (الباقلي) من الشافعية (و) القاضي أبو زيد (الدبوسي) منا (و) الامام فخر الاسلام (البرزوي) من كبار مشايخنا ومن في طبعه كشمس الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقية الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (عجاز اشهر) وقد ينسب الى القاضي الباقلاني تارة أنهم احققوا لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنهم امسعوها في المعاني اللغوية والزوائد شروط للاعتبار شرعاً ولما كان هذا باطلا بالضرورة لقطع بأنهم امسعوها في المعاني الشرعية وهذا الذي ذواليد الطولي في العلوم كيف يتفوه به هذا قال المصنف تبعا لشارح المختصر (والحق أنه لاثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول (ففي كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتهار عند عدم القرينة) لشيئ منهما (على أيهما يحمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل على اللغوي وهذا فائدة الخلاف (انما الاستعمال بالقرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر (و) لنا أيضا (فهم العجاية) الشرعي (كذلك) أي بالقرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضا (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح الخطاب) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المتشعبة (و) لنا أيضا (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الاول) اللغوي (الابدي) كالفريضة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا) معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستتقراء على أن الصلاة مشللا ركعات) واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فان دفع ما في الخبر بأنه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشبهة) بين كافة المسلمين وهجر اللغوي (أو) القطع (بوضع) أهل الشرع ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغير كثير الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وهذا أيضا لا يتأيد وعوى هذا الاستمرار عن توجيه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بانها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزوائد) من القيام والركوع وغيرهما من الاركان (شروط شرعا) لاعتبار الدعاء (مع أنها لا تعم كالركعة) أي لا تعم مثل الركعة (فان اللغة النماء وشرعا التملك المخصوص) لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر والمناقشة فيه بأنهم الغنى للتطهير أيضا فهو التطهير للقلب والتملك المخصوص شرط له أو وسيلة اليه لا تضر كثيرا فانما بعد التمام مناقشة في المثال (رد بأنه) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بالدعاء) لأن المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس يفرض كما في الآخر) بالاتفاق ولنا نقاش أن يقول ان القراءة فرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بالقراءة مع أن الآخر يتأذى منه وان اعتذر بأنه أقيم بدله بخبر يك اللسان للعذر فلهذا القائل أيضا يتأذى هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا النوع من الحنفية فان لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه يصح ولا يتأذى من الشافعية هذا القول فان الفاتحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق في الرد أن هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الاركان وأحاديث بيان الصلاة أيضا مكابرات فيسه فان قلت النية شرط في الصلاة وهي دعاء نفوه

الحاجات اذا فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما مجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم وبجمله من القرائن عند الجميع وتلك القرائن تكثيرات وتأكيدات وأمارات عرف جملة الشريعة قصد الشارع الى نصبها اسبابا اذا لم يمنع مانع فلو دلالة الدليل على كونها اسبابا لم يجز استصحابها فاذا نال الاستصحاب عبارة عن التسلسل بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المعبر أو مع ظن انتفاء المعبر عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار الثاني الى دليل مسئلتين ((مسئلة))

أجاب بقوله (والنية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضا النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء إلا أن يوجبوا دعاء نفسيا على الأخرس بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلاة تدعى صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالغديّة أقيمت مقام الصوم للعنبر (كقيل) في حوائج ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الآخرس (مكافا بالصلاة) وهو باطل فان قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعلهم مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية (قالوا لو قلنا) الشارع (لفهمها العنبرية) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون وإذا كانوا فهموا (فنقل النيات التواتر ولم يوجد) الأحاد فضلا عن التواتر (قلنا الفهم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فساد وجوبكم فهو جوابنا (على أنه حصل) الفهم (بالبیان النبوي وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواترا لفظ (مع أنه قد حصل) البيان (من غير تصريح كاللاطغال) فليجوز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا الذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل تخريفا عما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصلاة أولا أنها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا أنهم ما همون بوجوده الدلالات ولو كانوا علماء أنهم منقولات بوضع الشارع لنقل البيان نقلا متواترا كما في أوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل أحاد فضلا عن التواتر فحينئذ لا يرد الأول فانه غير مشترك الزام إذ على المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل البيان بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحاد فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورود ما يجوز أن يكونوا عاينوا بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتدريج ليس ضروريا لكن الأمر غير خاف على ذي كرامة فانه ما علمهم هذا النحو أيضا كما عهدنا اليه مطاع الاسرار الالهية ومما ينبه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم إن دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لا نباتها من قاطع وليس ههنا أمانة طنية فننزع القاطع فلا يلدق بحال مسلم أن يجترئ على الله بما لا يعلم (وأما قولهم) في نفي النقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب (ولكن القرآن غير عربي) لاشتراكه عليها وقد قال الله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسئلة العرب

مسئلة (المعتزلة مع واقفيا) من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية) وهو ما دل على أصول الدين كالإيمان والمؤمن دون الصلاة والمحلى (لا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنهم موضوعات مبتدأة بالانتماء من جهة التواتر والنقل واستدلوا عليه بأن الإيمان يعتبر فيه الأعمال ومجمله الكلام ((مسئلة)) المجاز يصح شرعا في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التواتر بخصوص الألفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متقدمة فيجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند اتباع الإمام فخر الإسلام مع أنه لا بد له من معنى وضحي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعيتها قلنا يجب أن يثبت وضعيتها لها بوضع الشارع وأما بوضع المشرعة فهي وضعيتها ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنهم اتفقوا من غير قرينة فسارت مثل الدابة حقيقة فيها فجمع التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أي براءة الأصيل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة) بشرط عدم البراءة كنهاله) بشرطه هذا الشرط (لا اشتراكهما) أي الكفالة والحوالة (في أفادة ولاية المطالبة) من التكفيل والمحال عليه فتمنع الاستعارة من الطرفين كافي الغرة والصحيح (والشراء) يتجوز (في الملك وبالعكس) لعدم السببية والسببية وانما جاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فان الملك يحكم الشراء (قالوا الاحكام على ما آتت)

لا جهة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله المتبهم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع منع على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الخواص فمن نستحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستحب لا يتخلو اما أن يقرب بأنه لم يقم دليل في المسئلة لكن قال أنا ناف ولا دليل على النافي واما أن يظن أنه أقام دليلا فان أقرب أنه لم يدل فسنين وجوب الدليل على النافي وان ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أي غائبة فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صبح التجوز فهم مامن الطرفين (فلو غنى بالشراء الملك في قوله ان اشترى به فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أي اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفه (وديانته) لان العليم يجازي على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شيئا من الدار فرأى عن الملك فلا يشقها شقها حتى الكل لا يقال له انه ملك الدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع في الاول لولم يعنى شيئا أو عنى معناه حيث لانه وجد شرطه الظاهري أو المنوي أيضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد الشرط وهو الملك جلة واذا عنى الشراء حنث لوجود شرائه الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للسبب) فيما لا تكرر للافتقار (فيصح العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كفي الامة (و) يصح (البيع والهبة للشكاح) فانها لا تبيات ملك الرقبة وهو سبب لانبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فهم ما) أي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من السبب الى السبب بل لأن هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنسبة خالصه لك ونحن نقول ان الخلو صراجع الى النفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالعنى والله أعلم أنا أحالنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي أي من غير بدل وأراد النبي أن يشكها حال كون الواهبة خالصة لك أيها النبي فانها لا يبرئ الا من غير بدل أو راجعه الى طلاق أزواجه المطهرات أي أحلنا أزواجه حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا تحل لهم وأما تخصيص الجواز لأن النبي كما يقوله الشافعي رضي الله عنه فله الوجه له فتدبر ثم ان كون هذه الامثلة مما عني فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان بسيان ملك الرقبة والشكاح عقد مخصوص بسبب ملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببان في واحد فان الشكاح سبب ملك المتعة والبيع والهبة أيضا سبب الانكاح بالذات وما بالعرض وكذلك الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك بوجوب العتق والتطبيق تصرف من الزوج في الزوجة بوجوب زوال ملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على السبب فلا يخلص الآن دعوى السببية بأن يكون سببها أو سببها الموضع ذلك الشيء فالببيع والهبة سببان لموضع الشكاح وكذا الاعتاق سبب لموضع الطلاق وهو زوال ملك المتعة هذا ويمكن أن تجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في الشكاح استعارة الشكاح اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس أي استعمال الشكاح فيهما لعدم افادة الشكاح ملك الرقبة المقتضية هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فيسجد عقاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يجوز بالمسبب) المحض الغير العلية (عن السبب عند الحنفية خلافا له فتصح عنده الطلاق للعتق دونهم) أي دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن المجوز) لجهة التجوز (الاعتبار نوعا) أي علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل (اذ لم يجز والمطلوب للشيء بل) تجوزوا (العكس) أي السبب الظاهر (الأن يختص) المسبب (بالمسبب) أي يكون له خصوصية عرفية موجبة الاتقان لا يفتقر الى وجوبه في غير حتى يرد عليه النقص بقوله تعالى اني أراي أعصر خمر الان الخمر سبب غيب شتمه بالمسبب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول (فيثبت) يصير المسبب (كالمعلول يجوز انما

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان انقطاعاً فلا بد من بيان ذلك اللفظ فاعلمه يدل على دوامها عند  
العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسكاً بعموم عند القائلين به فيجب اظهار  
دليل التخصيص وان كان ذلك بإجماع فالإجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا  
إجماع مع الخلاف ولو كان الإجماع شاملاً لحال الوجود لكان المخالف خارجاً بالإجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند  
هبوب الرياح وطلوع الفجر خارج للإجماع لان الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الماء فإذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب للسبب وبالعكس (كالنبت للغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا ينعون بهذا بل لا يساون  
عدم ثبوت هذا النوع ويتمون الاستفراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجوز العكس لا يصلح بحجة لجواز أن يكون  
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسألة الاعتناق فاعلم أن تقريرهم عدم  
صحته تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسيبية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فالتجوز أن يكون استهارة لا اشتراكها  
في كونها ما زال بين الملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيما الهزل والجواب عنه من وجهين الأول ما أفاده الامام فخر الإسلام أنه  
لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والاصح السماء للأرض والاسد للعلب لأجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية  
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة  
القيود ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتناق ازالة الملك حتى يتجوز التجزئ الملك فالمراد منه أن  
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتناق هذا كيف والافاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ويرد عليه أن الانسلا لم أن لا بد  
للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لأجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في  
أوصاف كالزوم وعدم تأثير الهزل وفادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي أن تصح الاستعارة  
بينهما ما ولو ح آثار رضامطلع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع  
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقاً وذلك لان الاستعارة مبنية على المشاركة في أخص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح  
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات مائرج لأجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فاعتبرت الاشتراك  
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ بالاعتناق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فأن هذا من  
ذلك ههنا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً واعترض في التلويح بأن الانسلا أن الاعتناق اثبات القوة بل هو ازالة الملك  
ومن ادعى فعلية البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا تنقل ههنا فان الاعتناق في اللغة لازالة  
الملك لاغير وأما اثبات القوة فلا يفهمه إلا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتناق يفهمه كل أحد ههنا قال مطلع الاسرار  
الالهية ناقلاً عن جدى المولى الشهيد قطب الملة والدين انه لا نقل بل في اللغة الاعتناق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويتكلم  
بأن الرقيق ضعيف والعقيق قوى والفقهاء إنما يعرفون كنه هذه القوة لاغير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرف الا  
أحادي من الفقهاء والدليل على كونه موضوعاً باراء هذا المعنى أن العقيق في اللغة القوى والعقيق القوة فإذا جعل أفعالاً  
يكون اثبات القوة فان معنى المبرر محفوظ في أبواب المزبد ومن ادعى النقل في ازالة الملك فعمامه البيان ان الظاهر عدمه لانه  
خلاف الأصل وكذا المختص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضاً عدمه والالزام الاشتراك ههنا ثم ي  
كلام أورده صدر الشريعة وهو أن تجعل الطلاق مستعاراً لازالة الملك لا لاعتناق فيه فينبغي أن يتبع العتاق وأجيب بأن الاعتناق  
تصرف شرعى لا بدله من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازاً وازالة الملك يدل عليه مجازاً أو لفظاً لا سبب على المسبب وأما الطلاق  
المستعار لازالة الملك فلا يدل على الاعتناق أصلاً وأورد أنه يجوز أن يقع العتاق بالدلالة الالتزامية وأجيب بأن ازالة الملك ليس  
ملزوماً للعتاق فانه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك على عبيك بل لا بد من صيغة الاعتناق وليس ههنا الا اذا قصد بازالة الملك  
العتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلاع على الاسرار الالهية بأن ازالة الملك لا إلى ماله ملزوم العتاق وأما قوله  
لا ملك لأخبار عن عدم ملكه فان وجد ماله آخر فله والا كان حراً الاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضاً بارادة الاعتناق من ازالة  
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البينانية ههنا الوجه الثاني أن استهارة القوى لا يصح صيغة

فلا اجماع فوجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلامة جامعة فأما أن يستحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى الاجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يصادق بنفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف اذ قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال لا سدر يدل بالعكس وههنا الاعتناق أقوى في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتناق قاصر في ازالة الملك لأنه يبقى أثره من الولاء وأيضا ليس ضروريا في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتناق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك فله تأثير أقوى في ازالة الملك من الطلاق فله لا يزال ضعف الملك أصلا بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فازالة ضعفه والولاء ليس أثر الملك بل الحصة كحصة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للمبالغة وهو في استعمال الاشتقاق الأضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه **مسئلة** قال الامام الرازي (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية) أي بتبعية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما) أصلا لا بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضا بالتبعية) أي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال الباء الاصل في المجاز يقع أولا وبالذات في الاصاق وبتبعيته في الباء (وهو الحرف) فان الاستعارة شهاد بأن في الحرف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصفي قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا) اذا وجد علاقة صحيحة لا انتقال (وهو الحق تقول هذا سيدي به) استعارة للمجاز في النحو (ولكل فرع من مومني) أي لكل مبطل محقق هذا **مسئلة** \* كل منهما أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادل المراد وعدمه ينقسم الى صريح وهو ما ظهر المراد منه (وحكمه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح سبيله (يعين الكلام) من غير توقف على التمهيد (كصنع العقود) التي لا يعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كأنه طالق وأنت حر والضمير فيه وان كان كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق أن الضمير المقرر بالقربية صريح أيضا (ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هجرت حقيقة والمجاز المقرر مع القرينة كهذا البني (و) ينقسم (الى كناية) وهي ما استمر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها (الابنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه (والمجاز القبر المشتهر) الخفي القرينة (وههنا فوائد الأولى قالوا لوجرى على لسانه غلط أنت طالق) عند اعادة التسميع أو غيره (يقع الطلاق) ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وفاق) وهو المعنى الأصلي (فهو زوجته ديانة) ولا يقع الطلاق الا قضاء لأنه كما بالظاهر لا بالسراير قال الشيخ ان الهمام (والحق في الكل) أي الخطأ واردة الطلاق عن الوثائق (الوقوع قضاء فقط) لا ديانة (الآثر) أنه (لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم) دون السبب فان الهزل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا لا يقصد وقوع الحكم (فالسبب أولى) أي لعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كافي الغالب هذا وفيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهزل بهذا النحو فانه مع فارق لأن المراضاة في البيع شرط وتختلف حكمه عن السبب وبسبب الانفساخ بخلاف الطلاق فيثبت القائل أن يقول فقدان الرضا لعدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه (و) ألا ترى أنه (لا كفارة في عين جرى على لسانه من غير قصد اليه كالأول والله وبلى والله) فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ ثم الله باللغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه أيضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومثاليخنا يؤثرون اللغو باليمين على الماضي بظن القصد وهو أيضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف يقع طلاق الخاطئي) (ولا فرق بينه وبين النائم عند العلم الخبير) في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئي وهذا التماس جيد (نعم لا ينفذ غير العلم الخبير) بل يقول كذب في الاخبار عن الخطأ (وهو القاضي علام الظاهر)

الدليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكنني أخصه بدليل فعلية الدليل وههنا  
المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدققة  
لا بد من التنبيه لها فان قيل الاجماع يحترم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم يكن  
المخالف خارجا لاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود في الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جدوهن هراهن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي  
فانه يدل على أن لا اعتبار بالقصد في هذه العقود أصلا وعدم الورد (لان الهازل راض بالسبب) وإيقاعه (لا بالحكم) فالذي  
يدل عليه الحديث أن لا اعتبار بالقصد في الحكم (والعالم غير راض بشئ منهما) فلا يكون في حكمه هذا الفائدة الثانية  
قبل هذه الالفاظ أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ (أسباب خارجية) الاحكام (على مثال سببية القتل لوقوع الخارج  
وانما يقصد وقوع) الحكم (المقصود بالانشاء من طريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي) لا بطريق أن يقصد معانيها  
المؤثرة في الاحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الإيقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة  
بالالفاظ الاخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهمي قدس سره واني لاظنه  
بعيد عن مثله والله أعلم بالصواب اهـ (أقول ذلك شئ عجيب فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما لم يكن لها معنى فن  
أى شئ يتجوز الى شئ (وكيف تنصف) هذه الالفاظ (بالحقيقة) لانها من الالفاظ الدالة (وكيف يلزم الجمع بينهما) أي بين  
الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه (وكيف يقبل التعليق) فانه من خصائص المعاني (وكيف  
يصدق ديانة) اذا أريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهرا حتى يرد خلافه (الى غير ذلك من  
المفاسد بل الحق أن الاعتبار للمعنى أولا وبالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسي ثم خلفائه أدير الحكم على دابله)  
وهو اللفظ (وجودا وعدما) فان الامر الخفي لا يبنى عليه الحكم لتعذر (كرخصة السقر والمناط) للرخصة (حقيقة  
هو المشقة) لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر حتى أدير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه  
المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو منتفك كالأقارب فانهم لا تلزم الاحكام بل تدل على المصادق  
وهو متحقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب الحكم خارجي ولا تلك الالفاظ لم يكن هنالك والمولى المحقق لا يشكر اعتبار  
المعاني رأسا بل مقصوده قدس سره أن هذه الالفاظ من القبلة الثانية وانما بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها  
عليها أسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل لوقوع الخارجيات وليس لها معان متحققة في الخارج كما  
في الاخبارات بل هي أنفسها معان يمكن أن يتجوز عنها ويدل عليها وانما يقصد به هذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا فائدة معان  
ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الالفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق  
المعنوية عنده ولم يقل هو به وهذا كلام متين غاية المتانة لكن يقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ  
كلها هي اخبارات فهي انما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطبيق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا لخال هذه الصيغ وحال  
الأقارب سواء في عدم كون شئ منها أسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشأآت الآن يقال يجب أن الامر  
كذلك ان شدد لكن لما كان سبب وقوع الاحكام الخبر عنها هذه العقود مدلولها هذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم  
بتحققه الا بهذه الصيغ فأقيمت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصل بها فقل قد قدمنا آثارا خارجية وهذا بخلاف  
الأقارب فانها اعتمدت على الخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم به من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام  
ولا يبعد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتناق لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي لا أثر خارجي  
فيمكن أن يراد به أن ألفاظ العقود والفسوخ التي لا تؤثر فيها الهزل والا كراه ولا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب  
خارجية لا آثارها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل والمناط عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى  
كما في البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولات أخرى فلو أن آثارها الخارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى  
المعاني الا فيما اذا لم تعتبر السببية من أنفسها كما اذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى

والدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه إلى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فليظفر في ذلك الدليل أنه عموم أو نص  
يتناول حالة الوجود أم لا فإن كان هو الإجماع فالإجماع مشروط بعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل لم تنكرون على  
من يقول الأصل أن كل ما ثبت دام إلى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه بل الثبوت هو الذي يحتاج إلى الدليل كما  
أنه إذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجود اعتبر بسببه وأنيط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبده الكرام  
الفائدة (الثالثة) كليات الطلاق نحو أنت بائن وغيره بواش عندنا لا يملك الزوج الرجوع إليها إلا بتكاح جديد إلا أن يراد الإبانة  
الغليظة بإيقاع ثلاث فحينئذ لا يملك التكاح الجديد (الاعتدائي بالنص) فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين  
سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرأ رجل وأنت واحدة قال مطلع الأسرار الإلهية  
إن الأحاديث الصحيحة المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وإنما أراد التطبيق حتى استشفعت ووهبت فوثبها لأم  
المؤمنين عائشة وندمت لأجل أن تحشر في زمرة الأزواج فأمسك عن طلاقها وفصل الأحاديث ومن شاء فليرجع إليه إلا أن  
يراد بالطلاق الإبانة بإيقاع الثلاث في الأحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا ثم لا يحتاج في إثبات كونها رجعت  
إلى تعب كثير فإن اعتدى وأمثالها لا تدل على البينونة أصلا فلا تكون مثبتة إياها (و) كليات الطلاق (رواجع) يصح الزوج  
الرجوع إليها من غير تجديد نكاح (عند الشافعي لأن المراد من هذه الالفاظ إذا تعين صار كالصريح) في إفاضة الطلاق وفي  
الصريح تقع رجعية فكذا هنا (نسأ أن البينونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) في المراد  
(باعتبار التعلق) أي تعلق البينونة بأي شيء (فلا يعلم أباش من الخير أو من النكاح) فصارت كناية من هذا الوجه (فإذا  
تعين بالنية) في المنعاق أنه النكاح (عمل بتحقيق اللفظ) وهو البينونة عن النكاح (فيقبح البائن) ولا نسلم أنها بعد  
تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد للمعناه هذا ولطالع الأسرار الإلهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قدم عبارة  
عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبر به الشارع ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا  
طلاق بائن لا تحلل الأبعد التحليلين من الزوجين وقد عصب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف  
أو تسريح بإحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم  
تعينه بالرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما يلزم أن مدلول الكليات البينونة وهذا  
مسلم ولا يلزم منه الوقوع بذلك أي على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الأبعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم  
يعبر به هذا إلى الكرية وكان قدس سره بالغ فيه وقد سمعت تكرار من أسأله الشر يفأ أن الطلاق البائن الخفيف ليس  
بشيء عندي سوى ما أبدله المال هذا وهذا العدم مع الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالخاطر أن حاصل  
الكرية أن الطلاق المشروع تطبيقية بعد تطبيقية وحكمة الامسك بالمعروف بالرجعة أو التسريح بإحسان بتركه أو بالطلق  
الثالثة على الاختلاف وعدم حمل الأخذ عند النشوز ولولم يقيد الطلاق بالمشروع لانحصار الطلقات في التكرير ولم يقع  
الاثنان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كما بين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة إلا في الطلاق  
المستنون فإنه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وإنما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الإيقاع وإن كان غير مشروع فلم يلزم ثم  
أنه لا بد من التخصيص أيضا بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص نعم بقي مطالبة الدليل على اعتبار  
الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول وبالله التوفيق إن الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفراق في الحال وعدم صحة  
الرجعة وهو طلاق كباين في أصول الإمام خراسان رحمه الله تعالى وسجيء فقد علم أن في مال الزوج طلاقا موجبا للفراق  
في الحال يصح أخذه المال عليه وإذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لأن رد المعطى نوع  
دناءة هذا ما عندى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) قالوا كليات الطلاق مجاز (لأجل دفع ما أورد الشافعي رحمه الله  
أنها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات (فقل) في حقيقة أنها ليست كناية حقيقة (لأنها  
عواميل بحقائقها) فلا تكون كناية (وفيه أنه لا تنافي) بين كونها عواميل بحقائقها وبين كونها كليات فإنها تكون

لا يدوم فلا بد وادامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذا بنيت لا تنهدم عالم تهديم أو يطول الزمان للماعر فنادوامه بمجرد ثبوته كما اذا أخبر عن قعود الامير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانما لانقضي بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقد دوامها الى دليل آخر \* فان قيل ليس هو ما مور بالشرع فقط بل بالشرع مع الاتمام قلنا نعم هو ما مور بالشرع مع

حقيقته ومجازا (وقيل) ليست كتابات (لانها ليست مستترة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي المبنونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق بالمبنونة فلا يدري أيها بائنة من الخبر أو النكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كتابات (وفيها أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والخاص) المستعمل (في فرد معين) فعرفة المعاني الوضعية لا تخرجها عن كونها كتابات ثم ان يدعى على هذين القولين أنه اذا لم تكن كتابات ينبغي أن تكون صراخ حقيقته فلا يشترط فيها النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن اراد الشافعي رحمه الله اذله أن يقول ان هذه الالفاظ منزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فتقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التحرير (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة أنها كتابات الفرق البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والواقع رجعيان فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الاراد فتدبر في الفائدة (الخامسة في الكناية) قصور ظاهرا و (خفاء صريح) كما ينادى عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان قصده غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندري بالشبهة) وهي الحدود والارزامة نبوت مع منافيه (فلا يحد مصدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يستعمل ارادة أن يدرك الصدق كما يستعمل أنك صادق في القذف (ولا المعترض به) أي بالقذف والتعريض هو أن يتلفظ بكلام دال على معنى قصده مع معنى آخر (كاستبزان) فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعترض به وفي هذا خلاف الامام أحمد ابن حنبل (في مسائل الحروف) التي علمها مدار المسائل النكحية وتشهد الحاجة اليها (اعلم أن حقائقها رابطة جزئية) يرتبط بها شيان (ومعان تبعية) في الملاحظة (فلا تستعمل بالمعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضمنية) فانها لا تعقل استعلا لا ولا تلاحظ الاتباع كما عرفت (وهي أقسام منها حروف العطف (في مسألة الواو والجمع مطلقا) سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما تعلق به الاول كافي عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كافي عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي حنيفة) كما ينسب اليهما المعية لقوله في ان دخالت الدار (قطائق وطائق وطائق غير المدخولة تبين واحدة) أي بطلانه واحدة وبلغوا اثبات عنده (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهمهم أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو عنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث من تبة فوقعت كذلك والمحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالاول فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو بالمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصحاح المحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لا خلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان موجب العطف عنده تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (فيمثلن مرتبات) كذلك لان المتعلق بالشرط يتخير عنده على نحو ما تعلق به فاذا ن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا يدخل فيه الواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا يدخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة واسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصار لها دخل (ونالا) التعلق وان كان مرتبا لكون قد استلزم الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق (والتزول بعد الاشتراك في التعلق فتزيل) الطلقات (دفعه) وانما

العدم وبالانتماء مع العدم أما مع الوجود فهو محل الخلاف فما الدليل على أنه أمور في حالة الوجود بالانتماء \* فان قيل لأنه منهي  
عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل قلنا هذا الامر انجرار الى ما جازناكم اليه وانقياد للحاجة الى الدليل وهذا الدليل  
وان كان ضعيفا فمما يمان ضعفه ليس من خط الاصولي ثم هو ضعيف لأنه ان أردتم بالانتماء ان احباط نوابه فلا نسلم أنه لا يثبت على  
فعله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس العدة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل \* فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان المتعلق مرتب لا غير وقوله المتعلق بالشرط يتجزئ على نحو ما تم في منوع  
ان أراد تجزيه على نحو المتعلق اللفظي من جهة الاعراب وان أراد تجزيه على حسب ما انصف المعلق من المعية والترتيب في  
الوجود فلا ينفذ فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كفي) صوره (تأخير الشرط)  
اذ تقع فيه التلاصق بالاتفاق وبقوله الامام بانه اذا كان في الكلام معنى يتوقف أولا على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط  
فيتعلقن كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنهم الجمع المطلق (ومنهم سيديويه) وقد تكرر منه (حتى  
نقل الاجماع) منهم الناقل للاجماع السيرا في السيمي والفارسي وفوقه في نفسه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر  
الدينوري وأبو عمرو والزهدي كذا في بعض شروح المتأخرين ولهذا أورد المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقل أراد اجماع الاكثر وعدم  
اعتماد خلاف من خالف ليكون الامر جليا غير قابل للقاش فتأمل (و) لنا أيضا (عدم صحت في الجزاء) ولو كانت للترتيب  
لصحت في الجزاء (كالفاء) فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع الملازمة) كفي التحرير (مستند اليه) فانه  
للا ترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراخي في الواو (لم يقل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (واما بلا مهلة  
أو مطلقا) عن المهلة وعدمها (فيسلم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه مهلة متنافية للجزائية وهذا غير واف اذ  
لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستناد اليه لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على  
المختار (يلزم التناقض في تقديم السجود على قول سطة) كفي سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم  
رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا  
الباب سجدا (مع اتحاد القصة) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعا (وبما منع تقابل زيد وعمر وجاهز  
وعمر وقبلة) أي استدلالا بمنع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التضاد وهو ما صححنا قطعا ولو ائتمر للترتيب  
بل للجمع المطلق (والتركرر في بعده) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمر وبعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد هذا  
تكرار فاعلم أنه ليس للترتيب (وأجيب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فانه للترتيب في أصل الوضع ههنا  
استعمل في الجمع مجازا (قلنا) الجواز (خلاف الاصل فلا يصير) اليه (الابدال) دال على أن الموضوع له شيء غيره (وليس)  
دليل كذلك فلا يثبت له التجوز (فثبت) الوجوه (وأوردتضا) على كون الواو مطلق الجمع (أولا قوله لغير المدخولة طائفا  
وطائفا تبين بواحدة عندنا كما) اذا كان (بالقاء ونم) ولم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما كانت بواحدة (والجواب)  
أن البيوت بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك لغوات المحلقة قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا غير) حتى  
يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد  
زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الا ما منع  
كالشرط ونحوه من المعبرات فان قلت قد روي عن الامام محمد أنه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التاخر في الوقوع  
للتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد) أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فعمل على العلم (أي  
بالوقوع فانه ما لم يفسر احتمال الغير قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن  
التلفظ (بطل نكاح) الامة (الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمته من) رجل (واحد) في عقد  
لصبر ورواها في حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل (لا ممتنع) نكاح (الامة على  
الحرة) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج أمتين بعقد واحد ثم أغنت  
احدهما الا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال كاتاهما أمتان وان اعتبر بعد

لا يجب شيء بالشك وجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين. قلنا هذا يعارضه أن وجوب المنفى في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من وجوب الاستئناف بوجبه بدليل يغلب على الظن كما رفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرتفع بالشك في بعض المواضع فالسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشبهت ميتة بميتة كاه ورضية بآجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات

النفاذ فقيها كناه ما حرتان فلا وجه للفساد. والثالث أن تقول ان النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضه أن يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاحله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذاعة عقد الاول نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحررات ما دامت أمة وهذه الحرة تحتها فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ بل يوق الحرة لان ما بطل لا يعود ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاول أيضا موقوف وهو لا يخرج عن المحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل نكاحها نكاح الاول والا لا يظهر من التفسير التزامه فانه قال اذا لم يتم هذا الاعتناق نكاح الاول وبقي موقوف على اجازته أو اجازة وليها ما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد به. هذا الالتزام فانه قال الامام نفاذ الاسلام في بيان صورة هذه المسئلة نأفل عن الجامع زوج أمتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو أعتقهما في كاهتين منفصلتين أو متصلتين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاول موقفا على اجازة الزوج ولا تنسخ هذه المسئلة حق الاتصاح الا اذا فهمت ما نقص عليه من أن نكاح الحرة ولو موقوف لا يخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بعمل لانشاء العقد ليس محلا لا اجازة والنفاذ لانها أسوة بالانشاء اذ بها يتحقق ما لاحله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه (و) أورد نقضا (ثانيا) قوله أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولي من قبل الزوج (أختين في عقدين) ولو كانا في عقد موقوف بل بطل عن أصله (منه) أي من الزوج فله اجازة عقد واحد على البدل لانيين معاشلا يصير جامعا بين الاختين وانما رده هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كما لو قال أجزت نكاحهما) فاذا علم أنه للمقارنة والاصح نكاح الاول دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لان مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فان وجد في آخره (مغير) الاول (من صحة الى فساد مثلا ولو) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كما به منزلة كلام واحد (والا) يكن مغير (ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر) في مسئلة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاول من صحة الى فساد فيتوقف أول الكلام على آخره ويثبت حكمهما معا فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما مال هذا لاجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) اذا قررنا هكذا (فاندفع ما في التحرير أن المفسد الضم الدفوي كزوجتهما أو أجزتهما) ولم يوجد ههنا (لا الضم المرتب النظا) وان وجد (لانه فرع التوقف) أي لان الفساد فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفوي لازم لانه فرع توقف الاول على الآخر وهما توقفان لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وهما بالضم تغير لانه يصير جمعا وفي الحاشية أن هذه العبارة أي لانه فرع التوقف كما أنه من التحرير بحيث لا يكون من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرعنا هذا ثم هذا غير وافي فانه يمنع التوقف لان الآخر غير مغير أصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الاولى ولا يندفع هذا فانه ينضم الأخيرة الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من البراهين أن التغيير نوعان تغيير دلالة اللفظ كتغيير الشرط والاسماء والصفة والمختص ونحوها وتغيير دلالة اللفظ مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الأخيرة مستفادا معها لكن لا يصح شرعا أي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الاول مستلزم وواضح بل من ضرورات العربية وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه ففي محل المنع لا بدنا من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فاقولوا ترتيب (قالوا أو لا قال) الله (نعالى اركعوا واسجدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعمل أنه للترتيب (قلنا) لان سلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأصحابه (صلوا كما أوتي أولي أصلي) فهذا الامر ههنا الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن

احتجوا بان الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسول بالبرهان حين قال تعالى تريدون ان تصدقونا عما كان يعبد آباؤنا فأنونا  
بسلطان مبين فقد استغل الناس بالبراهين المغيرة للاستصحاب قلنا لانهم لم يستحبوا الاجتماع بل النفي الاصل الذي دل  
العقل عليه اذا اصل في فطرة آدمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلايات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون  
في المقام على دين آباءهم مجرد الجهل من غير برهان (مسئلة) اختلفوا في أن الثاني هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذا اصلح التسلسل بما قد وقع في حديث  
الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) مع ان  
الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد قال عليه وآله وأصحابه (الصلاة والسلام ابدؤا بآبائكم الله به قلنا انه) مفيد  
(لنالا) انه (علينا) وانما كان علينا لفهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتجوا  
فيه الى السنة (على انه) لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف (و) لا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشئ لا يصح فيه الترتيب  
عليه (و) قالوا (ثالثا) امره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله عند ما خطب ومن يعصها وعايته عليه وقال بنس الخطيب  
أنت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بآبائكم والعاطف (قلنا) لان سلم أن العتاب كان  
لفقدان الترتيب فهو في العاطف بل للتعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وتمويل) فلذا أمر به (قيل ويدل عليه) أي  
على أن الامر بالافراد لا للترتيب (أن معصيته ما لا ترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه  
للترتيب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فافهم) وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصور الا بهم الاعتبار أن  
معصية الله متنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم (و) قالوا (رابعا) انكارهم على ابن عباس تقديم العزة  
على الحج في القرآن (بقوله) تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم  
تقديم الحج على العمرة بل (ذلك لان الواو لا عم) من تقديم العمرة أو تقديم الحج أي الجمع المطلق (فالتعيين) أي تعيين تقديم العمرة  
(تحكم) هذا (وهنا فوائد) الفائدة (الاولى) العطف على القريب (أولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحربة  
بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء أقرب فالعطف عليه أولى فلا يصار عنه الى البعيد فينتقل  
الحربة أيضا بالدخول (الاصارف) عن القريب الى البعيد فينتقل يعطف عليه (نحو وضرتك طالق) فان اظهار الخبر  
قربة على أنه لم يقصد العطف على الجزاء والا لكان وضرتك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون  
القريبة لاجل صارف تعدد المخاطبين (لان الخطاب في المعطوف عليه) لو عطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا  
الاغمة) بدليل صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطاب فيه للنبي صلى الله عليه وسلم وتعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف  
عليه وان جاز اذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب لكنه لا شك في عدم أولويته وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا  
يعطف عليه يتخذ المخاطب فإراد صاحب التأويل بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفقهاء اذا كان الخطاب  
في أحدهما بالحرف طامع لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (النسب  
الثاني) المعطوف (بمعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ابا أمكن) هذا الانتساب لانه أصل في العطف فلا يتبدل  
الاصارف (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور في الشرط (بمعينه لا بمثله) المقدر  
(كقولهم ما فلا يتعدا الشرط ولا اليمين) خلافا لهما فان قال أحدهما حلفت فامر أي طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة  
لان اليمين واحدة وعندهما ثنتان لانه وجد اليمينان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان  
وهكذا يشير اليه بعض المعبرين أيضا ولا يظهر له وجهه وقد وجهه بأنه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد  
تعلقه فيقع كذلك ولا محل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلال فلا واسطة فيقعان  
معان عدم وجود الشرط والحق أن هذا غير واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب  
في الوقوع كما مر وأيضا في صورة تعدد الشرط أيضا في التعلق ترتيب لان الاول تعلق أولا في زمان التكلم به والثاني بعد بل  
التقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات « والخيار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بالدليل والنفي فيه كالاتيات وتحققه أن يقال للثاني ما ادعيت نفسه عرفت انتفاءه وأنت شاك فيه فان أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال أنا متيقن للنفي قيل يمينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فاننا نعلم أنا للثاني جنة بجر أو على جناح نسروا ليس بين أيدينا دليل

التعدد الاوحد والحق أنه لا خلاف لهما مع في هذا وانما كانا أردنا نظيرا ففهم منه أنهم ما قالوا بلان بتعدد الشرط المذكور والتفرع سابقا ليس في موضوعه ومن فرع قائم فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالتفرع عليه كذا كذا في التحرير (وفيما لا يمكن) الانتساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسب له (فجوابي زبد وعسرو) لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثاني (فان مجيء عز بدغير مجيء عسرو والاول) أي وان لم يكن مجيء عز بد غير مجيء عسرو (لزم قيام عرض بمجلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد) بان يقوم فرد منه بزبد وآخر بعسرو ولا استتمه فيه (أقول) ليس المجيء المسند مطلقا بل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل) كما هو التحقيق (يفيد شخصية المجيء) فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زبد بعينه لعسرو (فتدبر) وهذا غير وافي لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا أو كثيرا على سبيل الوضع العام الا ترى أنه يصح اسناده الى التنزيه والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعينه على بعض فالفهم فانه ظاهر جسداني (فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان فلكل) واحد (منهم ما خمسة) ويشتر كان في الالف لان التشر يك هو الاصل (بخلاف) قوله (هذه طالق ثلاثا وهذه اطلقتها) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنين) وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلاث على ما يطلق كل طلقة ونصفا وبكامل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتر كان (لظهور القصد الى ايقاع الثلاث) لان التخصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحدة وقصد الابانة (وفيها ما فيه) فان التخصيص والتقديم متأخر بنية ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرجح لانه الاصل كما لا يخفى هذا والحق أن هذه اصابا فأتى عن التشر يك فان مقتضاه اصابه كل طلقة ونصفا وغير خفي على النصف أن هذا النقص من التطبيق لا يخطر ببال أحد وان كان بكل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعمل أنه ما قصد التشر يك بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجبه لا يرد عليه شيء (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (بقتضي الاشتراك في الحكم فلازكاة في مال العبي لقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذلك الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول بالضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال (نخص الاول بالعقل لانها بدنية) والصبي ضعيف البدن في الإيجاب عليه سرج عظيم (بخلاف الزكاة فانها مالية تنادي بالثائب) فلا يخرج في ايجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحينا ثديا لم تعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أتيت من قبل قلت لأبأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فماله مثل من الاعراب كلاتة او اوائل فافهم (الثالثة) (الرابعة) واوالحال مستعارة عن (او) (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وعبر) أي العطف (أكثر) من الحال (فان أمكنه) وأنت طالق وأنت مريضة وجب العطف قضاء لانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به الزوج فلا يسمعه الثاني وأما ديانته فان نوى الحال فهو كاتوفي لانه محتمل لفظه (وان تدبر) العطف (تتوأن) الى ألفا (وأنت حرا كمال الانقطاع) فان الاولى انشاء ائمة طلبية والثانية تدبيرية كسببية وأراش انفسهم بالدية فيفسد العطف (فالحال) أي فتتبعين له حال فلا يمتنع بالمؤد الالف لان الاصل في الحال مقارنة العمل فيسبب أن يقارن الحق الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما وجد ويبقى الى زمان العاصل فحينئذ لا أحد أن يقول يجوز أن تبيت الحرة في الحال وتبقى الى زمان الاداء الامر بالاقرينة عليه فانه للعت على الاداء والمأمور بالاداء لا يصلح إلا الحرة لا يصلح نفع هذا قال البعض انه حال على القلب أي أنت حرة وأنت مؤد الالف فتقيد الحرة بالاداء وإيه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة القرينة القصد من هذا الكلام تعليق الحرة بالاداء عسرو فان لا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعد معرفة الشيء ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فاعلم عرفه عن تقليد أو عن نظر والتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ جاز على المقلد والمقلد معترف بهي نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره وان كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم اشكالين بشيعين على اسقاط الدليل عن الثاني وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوت ونافي تحريم الزنا والحر والبيئة ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يجوز أن يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل

لا قلب ههنا بل المعنى وأنت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة من هذا الكلام وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف بوجبه فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أو على الأصل) فسرع طلقني ولا ألف (الواو فيه) (عندهما الحال) فيجب ألف عند تطبيق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده للعطف وقوله ولا ألف عدة) فلا يجب عليها المال عند تطبيق الزوج بل عليها في الديانة أن تفي وعددها وانما سجل على العطف (تقديراً للحقيقة) على المجاز وان كان متعارفاً والحالية انما تعين عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتعين فيها الحالية (نحو اجاله ولا درهم) هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد جعلوا على الحالية لا انقطاع وتر كوا حقيقة العطف والانقطاع ههنا أيضاً متحقق لان طلقني جملة انشائية طليسية ولا ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا (مسئلة الفاء الترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخي بعد في العرف مهلة وتراخياً (ولو) كان الترتيب (في الذكر ومنه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على الجملة) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شيء بحسبه كترجوح قوليه) فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخياً عرفاً واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزئية والمعاولات) فانها تكون عقيب الشرط والعلة (وكثيراً ما تدخل العال) قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلة عنها في العسقل بل لافادة علميتها قال مطلع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما أنها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء داخله على العال نحو (أذناً حر) أي لاندحر (وانزل فانت آمن) أي لانك آمن (فيثبت به العتق والامان في الحال) وهذا لان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كل الانقطاع أيضاً موجودة (واختلاف في الطبقات المعطوفة فيها معلقة) نحو وان دخلت الدار فطالقي فطالقي غير المصووسة (فقتيل كالواو فعلى الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما اثنتان (والاصح الاتفاق) بين اثنتا الثلاث (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبة تراخياً بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هناك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (لواو) لوجود العلاقة بينهما (في نحوه على درهم فدرهم فيلزم اثنتان) معاً (اذ لا ترتيب في الايمان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القدم من الترتيب كافي لجهة الفاء (فسرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعثته بالغ) لان الفاء للتعقيب فيقر ما سبق ويجعل عقيب ما بعده فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الانف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو رد لا يجب) لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقرير فيه للعقد فكانه قال كيف تبيع وهو حر لا يقبل البيع (ومن ان الخطأ نوباً قال له مالكه أي كفيني قبضاً قال) هذا الخطأ (نعم قال) المالك (فأقطعه فلم يكرهه) بعد القطع وانما تضمن لان اذن المالك اعسا كان بالقطع مقبلاً بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان يكفيني قبضاً فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن الخطأ في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسئلة ثم التراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (ليسان المنزل) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر قوله

قوله محدث أنه ليس بقديم وبديل قوله قادر أنه ليس بعاجز وما يجري مجراه (وله في المسئلة شهبان) الشبهة الاولى قولهم أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه ناف والجواب من أربعة أوجه الاول أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا سبيل الى اقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بان يلزمه عدد التواتر من

ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم (وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع الثلاث في الحال معاني المدخول بها في) قوله (أنت طالق ثم) طالق (ثم) طالق (لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المنجز هذا خلف فبطل المهلة (واعتبر ابو حنيفة رضى الله عنه التراخي في التكلم) في كلمة ثم فكأنه تكلم بالمعطوف عليه أولا ثم سكنت ثم تكلم بما بعدهم وهكذا (اذ اعلق بالشرط مقدما) كان المعلق (أو مؤخراف لم يتعلق به) أى بالشرط (حقيقة الاملاصق به) فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لأنه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط الاملاصق فكأن ههنا الا أن غير المسوسة لا تصلح الوقوع الواحدة وما بعدها يلغو في تقديم الشرط تعلق الاول والتعلق لا يبطل محلبة التخفيف فيقع الثاني به يبطل المحلبة فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج نائبا ووجد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الاول به فات المحل فيلغو الثاني المنجز والثالث المعلق هذا في غير المسوسة وفيها ظاهر (و) هما (علقاه فيهما) أى في المسوسة وغبرها (فيقع عند) وجود (الشرط في غير المدخولة واحدة لا ترتيب) في الوقوع وبالاول فأت المحل (و) يقع (فيها) أى المدخولة (الكل مرتبا) لاصول المحل اياها قال المصنف (وهو) أى قولهما (الاشبه) وشبه أركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار بان التراخي في التكلم ان كان فاما أن يكون مفاد كلمة ثم وهو يدعي البطان فانه لا دلالة له الاعلى التراخي أما أنه في التكلم فلا يفهم واما أن يكون لازما له وما خارجا وهو ايضا باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما أن يكون لازما ذهنا عرفيا أو عقليا فذلك ايضا باطل فاننا نسمع بالانسنة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلا واما أن يكون لازما شرعا يجعل الشارع هذا الوصل كالأصل ورتب عليه أحكام التراخي فلا بد من اباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بأنه انما أهدر الاتصال التكلمي قول لا يكمل التراخي وهذا غير وافي فان هذا النوع من الكمال أى جعل الموجود ثابت هذا لا يساعد العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بأنه انما قال ذلك لئلا يترسخ حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخي وهذا أيضا غير وافي لان كلمة ثم مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعا عما حكم به عنهم بأنه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا ابتداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أى التراخي في التكلم لأنه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لم يخصص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رضى الله عنه بعض كتبه أنه ان سلم بطان تخصيص العلة فلا يتم أيضا فاننا لا نسلم أن الانشاء علة لوجود الحكم بالذات بل على حسب اقتضاءه فان طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زيد عند الدخول صار علة لوقوع عند فيجوز أن يكون اذ زيد كلمة ثم يكون سببا لوقوع متراخيا عن الاول على أن نقول فيه مثل ما يقول مانعوا تخصيص في العلة عند طالق الحكم للمانع ان العلة منتفية لأنه مع عدم المانع علة فكأن ههنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وهو كلمة ثم مانعة ثم لم يزل سؤال آخر هو أنه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطائعات متراخية مع مهلة وأنتم لا تدرين بهن أبطان التراخي والمهلة سابقة فيما ينجز فيه لا يلزم التراخي عن السبب فإى حاجته الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذ فاعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي في الانشاء بعد الاول بطان التراخي اذ لا يمكن غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره فضلا عن التمديق به هذا ولم لا يجوز أن يبطل التراخي بأصله وقيل في توجيهه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للنفى في الحكم فانه لا بد له من خلاف التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا أيضا غير وافي فانه مشكك بينهم الذي يجوز أن يعتبر في الحكم أيضا أقل ما به

أول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب الزوم قولاً وفعلًا بما عرّضه الجفلات فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعى أيضا لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب الزوم من اتلاف أودين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فإنه يجوز برأه بآداء أو إبراء ولا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبرأه منها إلا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن يظن أن المدعى أيضا لا دليله فإن قول الشاهد انحصار دليله بحكم الشرع فإن جاز ذلك فيمن المدعى عليه أيضا لا زوم فليكن ذلك دليلا والجواب الثاني أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة

في العرف تراخيها أنه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الانشآت فلا تسرع على المفتي أصلا هذا (مسئلة \* بل في المفرد لا ضربا) أي الاعراض (فبعد الامر والاثبات) يكون بل (لأثبت الحكم لمبا بعد وجعل الاول) المعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا يكمل في بعض الكتب أنه يجعل الاول باطل الحكم فإنه مخالف للاستعمال وصرايح النقات (ومنه) أي من بل التي لا ضربا (بل السرق) فكانه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتا وأثبت الاولوية للثاني (و) بل (مع لا قيل نص على النفي) عن الاول (و) بل (بعد النفي والنفي لأثبت الضد) لمبا بعده (مع تقرير الاول) في كونه منفيًا ومنها (وقيل) هو (كلا اثبات) في كونه لأثبت نفي الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتا (ورد بأنه مخالف للعرف) فإنه شاهد بالاول (و) بل (في الجملة) يكون (الابطال) أي لأبطال الجملة الاولى وتقرير ما بعدها (قال) الله (تعالى بل عباد مكرمون) يكون في الجملة (لا انتقال) من غرض الجملة الاولى (في غرض آخر) فهو للاعراض عن الغرض الاول (قال) الله (تعالى بل تؤثر الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النجاة واختاره في التحرير (فمنوع) لا بد من إقامة دليل عليه (بل) قائم الدليل على خلافه لأنه لا يجب الاشتراك في العطف والابتداء (و) (عدم الاشتراك) غير (كأمر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون يجعل الاول مسكوتا أو مقتررا وتارة يبطال الاول نفسه أو غرضه هذا (فرع \* قال) الامام (زفر) يلزم ثلاثة في قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لأنه) أي بل درهمان (ابطال) الاول وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلاثة دراهم (كقيل) فان هذا غير صحيح لأن بل في المفرد لا يكون الا بطلان (بل لأن الاعراض عن الاقرار) ورجوع غير صحيح وهما يردان المقرآن بضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كالاستثناء) فإنه اذا قال له على ثلاثة الا واحد يلزمه اثنان (لأنه تكلم بالباقي) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار اثنين (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعقد التكلم قلنا) مسلم أنه اضرب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضرب عن صفة الانفراد فالخاص ليس درهما منفردا بل درهمان فيقر بالزائد (في الزيادة) تسليم المزيدي عليه فلا يبطال بهذا الاضرب (الاقرار) فيصح وربعه يوردهما أن الاضرب عن الانفراد فرع انفهامه من العدد وحيث لا يلزم القول بفهوم العدد وقد تنبأ عنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره منه كورا مقترابه وقد يجب بان ما تنبأ عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لانفهام المفهوم فتدبر (وقياسه) أي قياس زفر (على الانشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع ثلاث) لأن الاضرب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لأن الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيئا (فلا تفرع) فيه (على اللفظ) ليحكم قوله أن يعرض عن خبر كان أخبر به ويخبر ببله بخبر آخر بخلاف الانشاء أنه يثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولقائل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لأنه لا يخسأوا ما أن يكون الاضرب في الاقرار عن مجرد الانفراد المقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذلك في الانشاء يجوز أن يكون الاعراض عن صفة الانفراد المقصود أنها ليست طائفة بطائفة واحد فقط بل معه واحد آخر فهي طائفة ثنتين وأما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي أن لا يصح الاعراض عنه لأنه لا رجوع وهذا لا يصح لأنه تعالى به حق الغير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز إذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق أنه اعراض عن الواحد بصفة الوحدة وأثبت لها مع غيرها خبر آخر وهو بل ثنتين وهذا في سعته لأنه اغلأ لا يصح الرجوع في الاقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلا



وهو البينة وهذا ضعيف اذا لم يكن يجوز أن تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطاً وزوراً فاستعمله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على الثاني في مجلس القضاء أن يعرض جانباً من زيادة على دعوى النفي فليجيب ذلك في الأحكام فهذا أيضاً وجهه الرابع ان يدعى المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف لان السيد تستقط دعوى المدعى شرعاً ولا فائدة قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكاف الدليل على النفي وهو معتذر كقائمة الدليل على براءة الذمة فنقول تعذره غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لا أجيز النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كافي أصول الامام فخر الاسلام والبديع (فيجمل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف باجازه نكاح آخر مائة مائتان) وهذا لان الكلام غير متسق لوجعل معطوفاً ذنباً انتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد لا أجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردى الاحتياج والسلب لانتفاء أصل النكاح بنفيه ثم ابتداءه بقدر آخر بعد الانقاس بخلاف لا أجيز بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لأصل النكاح وهذا منافي لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نقله نقل هؤلاء الاختيار ثم ان الفرق أيضاً غير وافي لان الامم ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أجيز بهذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يرد على أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر أياً لأجيز النكاح بمهر مائة لكن أجيز بهذا النكاح بعينه بمهر مائتين وفيه أنه مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نفي القيد لا أصل الحكم وكذا في الاثبات حينئذ المقصود بنفي الاجازة هو القيد فورد الاحتياج والنفي اختلفاً والجواب أن المقصود بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفاً على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فبانتفاء الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصوداً في ضمن نفي القيد لا أن القيد ثابت والقيد منتهى وهو تماهت ولا أنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من حجة وظاهر أن ههنا كما كان احداً موقوفاً على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلزمه الزوج الا أن يقال المقصود بالاجازة تعليقاً أي لكن أجيز بهذا النكاح مقيداً بمهر مائتين ان قبل الزوج وهذا لا يساعد اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هنالك عقداً خرج حتى تلحقه الاجازة فلا بد أن يكون استئنافاً لاجازة نكاح آخر وهذا والله أعلم باحكامه (فرع) اذا أقر رجل له على ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان حينئذ (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أي رد الاقرار (وبحتمل التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أولاً للمقر له ثم صار لفلان بتحويله (ولما كان) التحويل (تفسيراً) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولاً للتوقف) أي لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح موصولاً ولا يصح مقصولاً لان بيان التغير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه وهذا فرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاول أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد والدين وان اشترى أنه عبيد أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان فربنه عليه فان كان موصولاً لا يكون رداً وان كان منفصلاً يستمر الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة) أولاً احد الامرين (أي لواحد من الامرين) (فيتم في النفي دون الاثبات كالنكرة) فانه في المعنى مثلها فاعطى حكمها فان نفي المهرسم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفاً وان جاز عقلاً لا نسبه في ضمن النفي عن البعض وما قيل انه أي التعميم من قبيل الاستتعار فلا يظهر له وجه (الابدليل) صارف عن مقتضاها (مخالف الواو) فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الابقرينة) صارفة عن مقتضاها قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي أن تكون الواو أيضاً عامة في النفي لانها المطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كافي الاثبات ولهذا قيد صدر الشرع بالحكم بما اذا كان الاجتماع فيه ثابتاً ومقصوده بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا به هذا بل استروا على أن

اما في العقلية واما في الشرعية اما العقلية فيمكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يقتضي الى المحال وما أفضى الى المحال فهو محال  
 نقوله تعالى لو كان فيهم آلهة الا الله لفسدتا ومعلوم أنهم مالم تفسد افسد ذلك على نفي الثاني ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي  
 سميناه في المقدمة طريق التلازم فان كل اثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الم لازم وكذلك المنهكي ليس نبيما اذ لو كان  
 نبيا لكان معه مهجرة اذ تكليف المحال محال فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني ان يقال للثبوت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك  
 بضرورة او دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا فاسد فانه ينقلب على الثاني فيقال له لو اتى الحكم

الاصل فيه في النفي سلب الاجتماع الا صار في علمهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب  
 العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (فقوله لا أقرب ذى أودى) مشيرا الى زوجتيه (ايلاء منهم) ايلاء  
 فأتهم مالم يقر بها أربعة أشهر بانت لان أوفى النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لا أقرب (احدا) كما يكون الايلاء (من احدهما)  
 لان احدا كما معرفة فلا تتم في النفي ولما كان اشهر في علم المعاني أن أوفى الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير الى أنه ليس على  
 ظاهره فقال (وليس) أو (في الخبر للشك أو التشكيك) كما اشهر (لان المتبادر) من أو (افادة النسبة الى أحدهما)  
 والتبادر دليل الحقيقة فالحقيقة فالحقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك فانهم مالا يتبادران (واعيا يتقل اليهما لان سبب  
 الإيهام غالباً أحدهما) فيمنع المخاطبة في شك وان كان مع علم المتكلم التعميم علم أن ارادته التشكيك والافالشك فلا تتم على  
 الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيجوز في أنه لا أحدهما) أي يقال بالمجاز  
 أنه الشك أو التشكيك ويراد أنه لا أحدهما (كما) يجوز في (أنه لا تخيير والاباحية في الانشاء) وليس كذلك بل فيه أيضا لا أحدهما  
 (واعيا يعلم) خصوص التخيير والاباحية (بالاصل فان كان) الاصل (المنع فتخيير فلا يستجمع) لا يجوز أحدهما بالانشاء  
 ولا يجوز الجمع بالاصل وهو التخيير (أو) كان الاصل (الاباحية فيجوز الجمع) بالاصل فان قيل قال الله تعالى اغضبوا الذين  
 يمارون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض  
 ذلك لهم جزاء بما كانوا يعملون وهو يقتضي أن يكون الامام خيرا في جميع قطع المارة كما هو مذهب عطاء  
 وسعيد بن المسيب ومجاهد والخالد والتخفي وأبي ثور ورواد الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وأحمد لا تقولون بديل مذهبكم  
 جزاؤهم القتل ان كانوا قتلوا او اصاب ان قتلوا او أخذوا المال والقطع ان أخذوا المال فقط والنفي أي الحبس الدائم ان خرفوا  
 من غير أخذ وقتل بل أبو حنيفة الامام رحمه الله يقول في القتل والاخذ خيرا الامام بين أن يصاب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع  
 ويقتل قال (وفي آية المجاورة يلزم) من تخيير الامام بين الاجزئية (مقابلة أخف الجنايات بالاعطاف) من الاجزئية فانه يتوزن  
 حيث أن يصاب ان خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أعظم الجنايات بأخف الاجزئية كما اذا قتل وأخذ يجوز للامام أن  
 ينفي أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الاجزئية على الجنايات) كما بينا (نقوله تعالى جزاؤهم سبعة سنين مثلها)  
 وعنه روى أبو يوسف الخبر أيضا وشهدت به الأئمة أيضا والامام اغضبوا في القتل والاخذ وغير حكم الكفر بجملة هذه الآية وبقية  
 العربيين فانهم قطعوا وقتلوا الا أن المثلة المروية فيها استجعت (واستعير) أو (للغاية والاستثناء في مثل لأمر منك أو تعطيني حتى)  
 أي الى أن تعطيني أو الا أن تعطيني حتى (وقيل) في أصول الامام فقرأ الاسلام (منه) قوله تعالى وما الا من عند الله  
 العزيز الحكيم لا يقطع دار فاس الذين كفروا أو يكذبهم فيمنقلبوا خائفين ليس للامام امرئ (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم  
 فانهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليد الداعية الكشاف وغيره انه عذاف على بكتبتهم فيما قبل وقوله  
 جل وعلا ليس لك من الامر شيء اعتراض بين المعطوف والمعدوف عليه وأدعتوا به زعمهم انه أسلم من الشكائب وقال المدعيون  
 والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشاف فانه آية أخرى تزلت مشفرة عن الاولى وسبقت لغرض آخر  
 فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه  
 وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أبليس بن العن الطارث بن هشام اللهم العن سبيل بن عمرو واللهم العن صفوان  
 ابن أمية فقلت هذه الآية الكريمة ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فنبهناهم على ما هم عليه وروى  
 البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم

اعلم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بأن يقول مثلاً الأصل عدمه الله ثان من  
اذعاه فعلية الدليل اذ لا يسلم له أن الأصل عدمه بخلاف البراءة الأصلية فإن العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من  
حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كافناه من غير رسول مصدق بالمجزة يبلغ  
النتائج كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلي بخلاف عدم الإله الثاني وأما قولهم لو ثبت أنه ثان  
لكان الله تعالى عليه دليل فهو محكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الأشياء دليلاً ويستأثر

أحد وجهين في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يرفع قوم فعلوا هذا بينهم وهو يدعوهم إلى ربهم فأمر الله ليس للثمن  
الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوا معطوفاً على شيء اسم ليس أي ليس للثمن من الامر شيء أو  
توبتهم أو يعذبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع) اختلف في هذا أحوالاً وهذا (وهذا)  
يحمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فاعل هذا أحوالاً وهذا (فحمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم  
أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا (فحمل وعليه زفر لا عتق الإبا لبيان كهذا أو هذان) رجوعاً إلى الاحتمال  
الاول (وقيل وعليه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق الأخير ويتخير في الأولين لأنه كما أحدهما) حر (وهذا) رجوعاً  
إلى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون النزاع فيما لا نسبة له والافعال على النسبة (ورجح) القول الثاني (بان التغير ههنا  
ضروري) بترانخي حكم الانشاء عنه (وهي مندفة بتوقف الاول على الثاني) حتى يصير معه كلاماً واحداً مفيداً الحكم موقوف  
على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدم بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شبهة من  
الخفاء أن كون التغير ضرورياً غير ظاهر بل التعريف وضعي لأن وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لا يقع  
الحكم في الواحد منهم وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فإنه لو كان معطوفاً على  
ما بعده أوزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح يلزم تقدير التثنية) خبراً (على) الاحتمال (الاول)  
في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة (ليس بشيء فلا نسلم لزوم) ونقول التقدير ههنا هذا أحوالاً وهذا  
حر وهذا حر وفيه أن فيه كثرة التقديرات والله أعلم فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان اللازم) فإنه يجوز التخالف في الخبرين  
المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعالي  
المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه أن أمكن ولا يقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة  
وههنا من قبيل عطف المفردات ولو نزلنا قلنا الأشد في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة) حتى  
للاية ولو كانت (باعتبار التكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان موتهم ليس غاية بل في الوسط  
وكذا قدم المشاة ليس غاية لقدم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون واعتبر ابتداء الحكم من الادون  
منهياً إلى الأعلى كما في المثال الاول أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (واعتبار ذلك الاعتبار) من المتكلم (ليس بتكليف كقبلي)  
في التخيير (بل تحقيق العرف) فان الثقات نقاوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى  
(جارية وعاطفة والشرط) فيهما (البعضية) أي يكون ما بعده اذ اختلف فيما قبلها إلا أنه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً  
في الجارة (وابتدائية بعدها جملة) مذ كورة الطرفين كما عند البصريين أو أعم منها ومما قد رأينا عند علماء الكوفة  
(والشرط) في الابتدائية (أن يكون الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وتابعاً له ولوعرفا  
(ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيم) وحسني الجياد ما يقدرن بارسان

(وصحح بالوجه) الثلاثة (أكلت السمكة حتى رأسها) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها أكل  
وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعده ما قبلها) حال كونها (جارية مذهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب  
ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النخو وثانيها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النخو  
(والثالث ان كان جزءاً) صالحة لتناول الحكم (دخل) والا لا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر (ورابعها الدلالة

بعلمه الثاني انه يجوز أن ينصب عليه دلالة ونحن لا نتنبه له وينتبه له بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أموراً نحن لا ندركها وأن في مقدور الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون الله تعالى صفات لا ندرك بها هذه الخواص ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة أو سابعة بل لا يستحيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها ولو لم يرد السمع هم المكان نفهمها خطأ ففعل من الصفات من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه ولا في مناقضة ادراكها بل لو لم يخلق لنا السمع لا نذكرنا الاصوات ولم نفهمها ولو لم يخلق لنا ذوق الشعر لا نذكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فما يدريه أن في قدرة

على شيء من الدخول والخروج (الابقرينة) دالة على أحدهما وهو منسوب إلى ثعلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (بأحد الأولين) من الدخول وعدمه (كافي التحرير) لأنهم من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك الجزئية وعدمها فبينه تعين أحد المعنيين وذلك بعدم دافاة خلاف الاصل من غير ضرورة ملحجة واما تعيين كل منهما بالقرينة من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع لواحد منهما فقد آل إلى أحد الأولين أو لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبرة التحرير يمكن إرجاعها إلى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والاتفاق على الدخول في العطف والابتداءية واستعيرت) أي حتى إذا لم تستقم الغاية (السببية) أي سببية ما قبلها المسابقتها (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفي التحرير سببية أحدهما الآخر ومثل سببية الثاني الاول رجحت حتى انجرت وهو مطالب بتجديد استعمال مقبول في العربية ولا تكفي الأمثلة الفرضية الآن يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فيكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار إلى بيان العلاقة بقوله (فإن السبب يظهر تمامه بالمسبب فكأنه منتهى به) فإنه به يظهر أيضا تمام ذي المنتهى (وهذا ما عني ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشترائية في انتفاء الحكم) فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتفاء حقيقته) عنده (الكان الغاية حقيقته) فنستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان بصدد اثبات المجاز (هذا خلف) وإذا تعين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يرد فخوضا لمحت حتى أدخل الجنة ويرى عايبا أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض أفراد المسبب يكون غاية فلا ينشر الخلف في المثال المسد كور ولا يلزم كونهم حقيقة في السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) في التلويح (انها مقصودة بما بعدهما ما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فمنه قوض بجحى رأسها) فإنه غير مقصود من كل السببية وفيه أن اطراد العلاقة في جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب فاطرادها في أفراد المستعار له أيضا غير واجب (والتحخيص بتحدوث الاسلام أو اسلام الدنيا) لا طراد الغاية في المثال المذكور (كافي التحرير) في دفع إيراد التلويح (تكلف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث حتى لا يصلح أن يقع مغيبا شيء فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهى بالموت فلا يصلح الدخول غاية له فافهم (وان لم يصلح الغاية أو السببية فيجوز للعطف لطلق الترتيب) الذي هو أعم مما كان مع التعاقب أو التراخي فإن قلت ليس هذا ما عني اللفظ فإن حوالا لم يوضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز أن يكون المستعار له مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول التزاميا أو تافهيا بل يجوز أن لا يدل عليه اللفظ أصلا بأحدى الدلالات ومن أنكر فليأت بالحجة ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفناء (ومن ههنا جواز الفقهاء في جواز إرجاء زيد حتى عمرو) أي بعده عمرو وخالفه النجاشي في هذا وقولهم أنه لم يصح في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فافهم منتهى قدسهم في فحص اللغات فلا يعارض قولهم وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس شيء فإن السماع وإن لم يكن شرطاً لكن يجب أن لا يظهر المنع كافي إطلاق الابن على الابن وههنا ينعنون هذا النوع من الاستعمال فيما زعم النجاشي (فرع) قال إن لم آت مني أنفندي عندك فكذا) إذا أصبح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فإن اتساعه لا يصلح سببا للتعدي من نفسه وهو لا يصلح جزءا للاثمان فتعذر السببية أيضا فعمل على العطف لمجرد الترتيب (فيشترط للبر وجود الفعلين) من الايمان والتعدي (ولو تراخيا) إلى آخره العرف غير المؤقت أو إلى آخره الوقت الذي قيده في الموقف فإن حتى لمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خلقها لسالدر كتابها أمورا آخر نحن ننفسها فكان هذا انكارا بالجهل وربما في العجالة أما  
الشريعات فقد تصادف الدليل عليها من الاجتماع كنفى وجوب صوم شوال وصلاة النجوى أو النقص كقوله صلى الله عليه  
وسلم لا زكاة في الجنة ولا زكاة في المعسوفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة  
عنه كقول الراوي لا زكاة في الرمان والبطيخ بل هو عفو عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يستلزم مثل هذا الدليل  
فنجبت عن مدارك الأنبياء فإذا لم نجد مرجعا إلى الاستصحاب للنفي الاصل في الثابت بدليل العقل وهو دليل عند عدم  
ورود السمع وحيث أوردنا في تعانيف الخلاف أن الثاني لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعي اذ يكفيه الاستصحاب

(الأن ينوي الاتصال) فيجب حينئذ البر الاتصال وهذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفاعل أن يشترط الاتصال نوي أو لم ينو والله  
أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر) مسألة الباء للاتصاف وهو معنى مشتق يصدق على كل ما يستعمل فيه الباء كما أشار إليه بقوله  
(ومنه الاستعانة والسبيبية والظرفية والمساخمة) وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشتقة في بابها وأوضاع فانه خلاف  
الأصل وليس الأمر أيضا كما يؤولهم البعض أن إطلاقها على الاتصاف حقيقة فتدفع في ما وراءها من المعاني مجازا كقوله في خلاف  
الاتصاف فلا يمارا إليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصاف وقد وضع لأفراد الجرئمة يوضع واحد كما هو  
شأن الحروف وما قررنا ظهوره اندفاع ما يورد من أن الجر لا يزم قطعا فان استعمال الباء في هذا المعنى مقطوع به وهي وإن  
كانت أفراد الاتصاف لكن إطلاق العام على الخاص من قبيل الجواز وله وجه آخر من الدفع فان إطلاق العام على الخاص من  
حيث انه هو ليس مجازا فتأمل فيه وظهر أيضا اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعا للاتصاف السكلي صارت اسماء لان  
معاني الحروف روابط بنزلة فهي موضوعات للاتصاف الخاص وفي الاتصافات الأخرى تكون مجازا فافهم (وباء المقابلة) التي  
تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نزع منها (بان الأثمان) وسائل يستعان بها على المقام (وهي المبيعات ورميات  
ان البيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذا الشأن يكون مقصودا عند البائع فلا وجه لجعل بقاء المقابلة بقاء الاستعانة والحق  
غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود أن الأثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة إلى تحصيل شيء ولهذا ثبتت على الذمة وهذا  
لا يشاق كونها مقصودة عند البعض وإذا كان وضع الأثمان لانها التزم استعمال بقاء الاستعانة داخله عليها وإذا ثبت أن الأثمان  
تكون موضوعات الباء (ففتح الاستبدال) بالبيع وشعوه (بالكر من السطة قبل القبض في اشتريتها هذا الوجه بكونه حنيفة  
موصوفة) فانه عن الدخول بالمقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبيل القبض (جائزون العكس) أي لا يجوز  
الاستبدال فيما إذا قال اشتريتها كرام من حنيفة موصوفة بهذا العهد (الاندلس حنيفة) لكون الكرام الذي في الذمة هي المعنوية  
الشراعية وهذا العهد الدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان السلم فلا بد من شروطة من الاجل وغيره (ولا بد فيه  
من القبض) أيضا فلا يوجب الاستبدال قبل القبض هذا وقرر في التمهيد هذه النسخة على أن الباء بقاء الاستعانة وموصوفة  
يكون غمنا وكان أورد عليه أن هذه الباء المدلية ولا نسلم كونها بقاء الاستعانة وقررنا ما ذهبنا إليه من دفع هذا السؤال (وقول  
الشافعية انهم لا يبيعون في واحد وهو ابرؤكم) فقد (أنكره فيقول العريضة) قال ابن برهان (منهم) من زعم أن الباء بقاء  
فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفون فلا يصح في هذا القول أدلا ولا يثبت في كلام أسال صاحب القاموس فلهذا  
مكارة ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاف كما يشهد كلامهم لأنه لا يكون منه كما توهم صاحب التمهيد (وما قال  
في المنهاج) في الجواب عنه (انما شهادة على النفي) فلا يسمع (مدفوع) حال كونه (على وجهه) أي وهو نافي بنفسه  
(بانه) أي قول النجاة وان كان شهادة على النفي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فانما شهادة بنفي علمهم بوارث آخر وهي مقبولة  
لأنه لو كان لا يحاط به عليهم كذا هذه الشهادة على عدم علمهم بالبيع بعض فتقبل لاندلو كان لا يحاط بعلمهم به ووجهه وهو أنه ليس بشهادة  
أصل بل استقراء صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوصا بالاستعانة في نفي استعمال  
أمثلة هذه الحروف التي لا يخلو عنها كثيرا التراكيب في هذا القطع بعين ما يذكر المذهب في مفهومه بالنزلة ولا يقبل الانحلال  
انما يتيسر خلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في اثبات التبعيض فتدبر قال اقدار جعل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الأصلية التي كنا نسلكها في الولاية ثم الرد والورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانهفاء السمع وانتهاء السمع  
فرد السمع او عدم السمع لا يدل على عدمه ولا سبيل الى عدمه في العلم بانه فانه فان ذلك لا يعلم فلهذا سبيلنا ان انتفاء سائر  
يعلم بان انتفاء سبب حرم جوارح الصلاة الخفية وقلة نظن بأن بحيث من هذين أصل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه  
سلكه لم يند صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوجوده فاذالم أجد مع شدة بعثي دل على أن ليس بكنائ كطالب المشاع في البيت  
اذ استنتج فان قيل ليس إلا انتفاء غاية في حدوده بل البعث بداية ووسط ونهاية فتبين له أن يفي الدليل السمع في المفسر

شربت بماء الدخزين فأصبحت زوزاء تفسر عن جراح الدلم  
أجاب بقوله (وشربت بماء الدخزين غيرة مثبت) التبعيض (لاحتسبال الزيادة والتعنين) والدخزين ماء وماء آخر ماء  
وشيع وقيل ماء ابن سبوء وقيل بلد والدخزينان تسمية الدخزين كالمعمرين والزوزاء المسألة والدلم قوم من العرب  
أعدهم وقيل أرض (أفرع م يلزم) لير (تكرار اللفظ في ان خرجت الاباض) فأنت طالق (لأنه انشاء  
مخرج) لأن البناء لا يملكه من مطلق وذلك شرعاً لخرجه في المعنى ان خرجت بأخرجه كان الاخر جراحاً مطلقاً (فيلم  
بمخرج) من المنع خروج (خارج الاما صقباد) أي بالاذن وانطروجات الفسيرة المعلقة بالاذن منوعة الخلق في البيت  
فيستلزم اللفظ (بشلف) ان خرجت (إلا أن آذن لأن اللفظ غاية في الزمان) وليس باستثناء والمعنى ان  
خرجت الى اللفظ (لأنه لا يستلزم) لعدم دخول اللفظ في الخروج وإذا كان غاية (فيتم في التبرار) الواحد  
من اللفظ لعدم تحقق الشرط وهو انطروج قبل اللفظ فان قلت في أين لم تذكر اللفظ في دخول جوارح النبي صلى الله  
عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تنسوا ما بين يدي النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار اللفظ في دخول جوارح عليه) وآله  
وأما الجاء المسألة (و السلام) أي باللفظ (و هو قوله تعالى ان ذاكم كان ينادي النبي ولياء النبي صلى الله عليه وسلم  
زام في كل وقت لا يلفظ النبي) (أقول حذف حرف الجر هنا) أي مع أن (قياس) فلم لا يند ورد في الأصل اللفظ اللفظ  
فيتم في اللفظ (والمصدر) استعماله (للمعنى) أي (شائع) أي في كل مرة (فما وجد التبريع) لما قدم على شدين  
الرجوعين وفيه ان الوجه وافقة الأصل من اللفظ وبراعة اللفظ وجوب اللفظ في كل مرة فانه لا يند ورد في كل مرة  
انما مع هذا المبح فلا يند ورد باللفظ والاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان في كل مرة وأكون اللفظ في اللفظ  
واللفظ على الشائع أولى هذا (مثلة) على الاستعلاء ولمعنى) أي (وكان الاستعلاء معناه) (أي في كل مرة) (ولن  
في الاستعلاء معنى يقال ركبه الدين (استعير في المعاصيات المحدث) أي العقود التي لا تعدد الاعراف المسال (بالسكاح  
والجارة والبيع والاتفاق) معنى بقاء المتعاقبة بالاتفاق كما جرد على عشرة دأر بعثت هذا العبد على عشرة دأر وبعثت على عشرة  
(و استعير (في الطلاق للشرط) أي تكون ما بعدهه أو ما قبله (عند) في طائفتين ثلاثاً على الله لا والله) (أي  
لا يند ورد في باقناع واحدة لعدم انقسام الشرط على الشرط) فان حاصل التعليق أن الشرط ثابت على تقدير تحقق الشرط  
وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير وجوده فلا يثبت ولعل استدلوا من  
فان ادلوا انقسم لزم وجوده في الشرط قبل الشرط والافيد ووردنا ما عدا أنه كما يجب ان بعض الشرط وبقية الشرط  
فهو على تقدير انقسام أجزاء الشرط على أجزاء الشرط ويكون كل جزء من الشرط وبقية الشرط من الشرط فلا  
وأما إذا لم يند في تقدم جزء الشرط على الشرط انما الماهل تقدمه من الشرط على الشرط (و ما عدا ما) (أي في الطلاق  
(الادعاء في عود أفيد) أي أجزاء الموضع على أجزاء المعقود (فلهذا) (الادعاء في طلاق) (أقول ترجع هو ما يند  
الشعير بان الأصل في باعته قابلية بحال العريضة والطلاق غاية في بلان فيه على العريضة (طريقاً لأن ذلك) أي  
لبن العريضة أصلاً (فيما لا يند قبل الشرط المفضل) أصلاً كما لا يند في كل ما قبل الماء أو حصة في الباقية عدا وقد يند  
في الأنداء والاعلم (كترجيمه) أي كما أن ترجيع قول الامام في البيت (بأنه) أي على (فيما في اللفظ) حقيقة في  
الشرط) فيه على علية عند ما كان (كأن كره من الألف) وانما كان دمجاً (لأنه) أي (لزم حقيقة في الشرط) (ممنوع

فلنأمرهم بالرجوع رجع إلى نفسه فعلم أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الكتاب وان كان محصوراً فالأخبار غير محصورة ورعنا كان راوي الحديث مجهولاً فلنا ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار فنفرض كل مجتهد ما هو جهده رأيه الى أن يبلغ الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فساد دخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهت الى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الاصلية مشروطة بنفي المغير كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي الخاص وكل واحد

قيل في الاستناد (لان الاصل) المتحقق (في العوض حقيقة) أي حقيقة على (فانه من أفراد الزوم) اذ هناك يلزم العوض في الذمة (أقول الزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لانه يوجب المقابلة والمقابلته يوجب الزوم) فالتعلق يوجب الزوم (والكلام في أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق ان الاصل والشرطية كلاهما غير الزوم فهو فيهما مجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الانتهام الى قرينة أصلاً وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لئلا أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من المطلقات الثلاث (صواعق الانعاش ضروري) سواء كان التعلق شرطياً أو اصافياً (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فانه ان كان للشرط فظاهراً أنه لا انقسام وان كان لا الاصل (فان التعلق بحتم الاحرين) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلاً حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان للعوضين قيمة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الاجزاء التي هي أموال اجزاء من العوض الآخر والالزم بقاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل (فلم يثبت) فرع (في قول رجل له) (على ألف يلزم الدين) ويكون اقراره لكونه حقيقة في الزوم وهو كونه ديناً (ولو وصل وديعة تعين الجواز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ) مسئلة من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا (انها للتبعض) فقط (و) قال (غير الدين للتبيين) قال (جمهور أئمة اللغة لا ابتداء الغاية) أي الشيء الذي الغاية (زماناً) كان (أو مكاناً على الصحيح) لا يلزم البعض انه لا ابتداء الغاية المكانية (وأرجعوا معانيها) واقعة في الاستعمالات (الى ما ذهبوا اليه) والحق ان التبعض والتبيين في شئوا تجربت من ثم ركذا الى شهر كذا والابتداء في نحو أخذت من الدراهم تعسف) أما الأولان في المسائل الاول فانه من البين أن الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس متممدا حتى يتحدد (بل) كلمة من (مستتر) بين المعاني (للتبادر) أي لان الشكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازاً في أحدهما وحقيقة في الآخر فاما أن يكون موضوعاً لآراء القدر المشترك أو بآراء كل والاو باطل والالتبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال هنا للقدر المشترك فان وضع الحروف المفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع أنه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعاً لافراد القدر المشترك بوضع واحد أو بآراء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة باوضاع والاو باطل والالتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا أولى مما في التحرير واستقراء واقعها فيبسط أن متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعث فلا ابتداء الغاية وان افادتنا ولا كما أخذت وأكات فلا يصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فله رد عليه انه لا يلزم للبعض أن يكون متعلقه مفيداً للتناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر (مسئلة) الى انتهاء حكم ما قبلها) الى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذهب كحقي) أي كما في مذهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه (لكن الأشهر في حقي) مذهب (الدخول وفي الى) مذهب (عدمه) والتفصيل بتناول الصدر (لولا الغاية لها) (كالمراقق) فله لولا لتناول وجوب الغسل للمراقق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كله الى الابط كالحكي في الكشف نافلاً عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان داخل فلا يخرج (ويسمى) هذا (غاية الاسقاط و) التفصيل (عدمه) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالميل) فانه لولا ما دخل في الصوم فانه امسأ في النهار (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجاً في كذا (ويسمى غايته المدحس) خبر اقله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (باتفاق) كثر أئمة الفقه وأجله

من المخصص والمغير تارة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل في الشرع \* هذا تمام الكلام في الاصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتل على اصول الادلة المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

﴿خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها﴾  
وهو أيضا أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضا لا بد من شرحها

﴿الاصل الاول من الاصول الموهومة﴾ شرع من قبلنا من الانبياء فيسلم يصرح شرعنا بنسخه ونقدم على هذا الاصل

الغية) قال صاحب الكشف ناقلًا عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رجهما الله لا تدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصمد الابدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا الوأجر الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لأ كذبه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجمله لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاشي الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة أنهم ما اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها غاية غاية المدعى المسئلة الخلاف فان فيها تفصيلا فان الليل غير داخل في حكم اتسام الصوم ذكر أو لم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى وكأواثر بواقيان صبغة الامر لا توجب التكرار فانه لم يذكر الغاية لا يتناول الامراياها وكذا في الاجارة فانها تملك المنفعة وهي تصدق بملك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات المدعى الاحكام المقيمة بافلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدعى لانه الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد بالخلق عن التمسك بالغاية الاختيار ساعة غير معينة فذكر الغاية للخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المدعى الغاية مطلقا عندهما الى ثلاثة ايام عنده وأما مسألة الخلاف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة هذا واعتراض القاضي الامام أبو يزيد على التفصيل بأن الكلام اذا اقترن في آخر غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم الغيا أو المعلق فليس ههنا حكم الصمد عا مافأ فانه غاية بعد هذا وغير عام فذه الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قاله كيف ومسئلة اليمين لازمة على طريق الامام أبي حنيفة اذا التمسك على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منتقولا منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هنالك حكمًا عامًا أو خاصًا مفاد من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى يرد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بشئ لم يذكر ولو لم يذكر بمقابل الحكم الغاية وما بعد ما سميت هذه الغاية غاية اسقاط لأن هنالك اسقاط حكم موجود وإن كانت بحيث لو لم يذكر لم يسل حكم مقابلة لها لم يدخل وتسمى غاية المدعى لأن هنالك حكمًا ثابتًا بالغاية وليس هذا ما انف التوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لم تذكر الغاية معه اقتضت القول فلا تغير الغاية التي شأن في نزوحها وتغييرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يصح له الغاية من تنميا بل نقول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها الاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء وأما هي نفسها فمقتضى كما كانت وأما مسألة الخلاف فان سلمت فانه ثابت فيه لعله لقرينة أخرى أو يعرف خاص ان ثم وإذا دريت ما صورته تلك وعلمت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الفعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أي يكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحا مع أنه لا يخطر بالبال أصلا وينبغي لنا أن ندمل ما في الكشف أن المتعلق بالغسل بالشرط انما هو المتبوع منه اسقاط ما وراءه على ما قلنا يعني أن الى وان كان متعلقا بالغسل أو يكون هذا غاية الغسل لكن الغاية في بيان اسقاط الاسقاط ما وراءه وهو المقصود وقد جاء للمدعى الغاية في الاول تدخل وشهنا القسم الاول فتدخل فتدخل الى القسم الثاني المذكور فلا بد عاينه أنه ان أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب ما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

مسئلة وهي أنه صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبدا بشرع أحد من الأنبياء فمنهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسبته إلى نوح عليه السلام وقوم نسبوه إلى إبراهيم عليه السلام وقوم نسبوه إلى موسى وقوم إلى عيسى عليهما السلام والمختار أن جميع هذه الأقسام جائز عقلا لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجح الظن فيها لا يتعلق به الآن تعبد على لا معنى له فان قيل الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لاقتصر به أولئك القوم ونسبوه إلى أنفسهم ولكن يستمر تلبسه بشعارهم وتوفر الدواعي على نقله قلنا هذا يعارضه أنه لو كان ملة لكان عن التكليف والتعبد

من الأناهل إلى المرافق وان أراد إسقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق ذات إلى لا يدل على شيء فالواجب ليس الاغسل اليدين إلى المرافق وبقى المرافق على الأصل غير واجبة واذا قدر ريث صحة التفصيل بقاؤه في الدبر وعدمه ثم الفرع من دخول المرافق من غير كفاية وقد وقع ههنا في تيم الفرع أقوال آخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن إلى بمعنى مع ويرد عليه أن هذا الإطلاق تخويف فلا بد من باعث وما ورد عليه في الخبر من أنه صار المعنى حينئذ غسل أيديكم إلى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الأناهل إلى المناكب فتدأفرد بعض أجزاء اليدين إلى المناكب وأفراد بعض الأفراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل إلى المناكب هذا خلاف فاجواب عند أن هذا المقتضى أن يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراده من الحكم بل لأنه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأرواده الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم اغتسلوا في الوضوء اليد إلى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو دخوله في المرافق إلى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد لا يتم غسله من دون غسله لتشابكهما في الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معزى إلى الخط وفيه أن هذا موقوف على اقتراض مقدمة الفرض وهو اقتراض تبعية أي أنه اقتراض في الحقيقة لا في المقدمته وانما ينسب اليها النسبة بالعرض كما هو غسل المرافق ليس من هنا القليل كما يظهر من كتب الفقه وما ورد في الخبر برأيه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد إلى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العنقه المتتابعين فاسقط لأنه لا يحكي عليك أن غسل اليد إلى المرفق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظماء من متشاكبان كان قطعاً فلا يتم غسل اليد إلى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصارت الآية محتملة لفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مينا وشنا اغتسلوا ثبت اشتراكه في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول إلى لا يدل على شيء فيبقى المرفق على العدم الأصلي اللهم الا أن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطاً وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الأصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك وأصله الوجوب ههنا منوعة بل هو أول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستقداً من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع أيضاً ما في الخبر من الأقرب أن يقال ان المواظبة على غسل المرافق قد ثبت فأورث شبهة الايجاب فأوجبنا احتياطاً وأيضاً من وضأ كثر السنين ثم ثبت المواظبة أيضاً مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة إلى وهي توجب عدم الدخول عنده وماروى الامام محمد أدأ دار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كما عندى وهذا المبحث على هذا التفصيل لعلمه من خصائص هذا الكتاب وأهل الله يتحدث بعد ذلك أمراً (الفرع) في له على من درهم إلى عشرة قال زفر يازم ثمانية لعدم دخول الغايين) عند المنة والمنتهى وحاجبه الأصمى وقال ما قولك في رجل قال سني ما بين سني إلى سبعين أي يكون ابن سبع سنين فتعذر زفر هذا التمهيد يتم عليه لو كان حكمين ومن واحد وتخير ليس دليلاً عليه كما قيل ان تخيره كان لعدم مطابقة الاعتراض عنده لان قوله كان في من وهذا في بين (وعنده) يلزم في الاقرار المذكور (تسعة لدخول المسد بالعرف) وعدم دخول المنتهى لانه غاية مدته لولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدأ أن وجود الثاني مستلزم لوجود الأول لما بينهما من التضائيف الموجب لوجودهما معاً ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ورود ظاهر أن الثاني معروض للثاني يقول لا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا المعارض حتى يلزم وجوده مضائيف آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذم فيجعل معنوياتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنوي أحد هو وجوده معنوي الآخر وأخس من هذا ما قيل ان وجوب التلبيع

بالشرائع تظهر مخالفتها أصناف الخلق وتوفرت الروايع على نقله ويشبهه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث بمجرة خارقة للعادة وذلك من بعدائب أهوره والمخالف بينهم ثلث الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كدعوة المكلفين من عباد الله تعالى فكان دور اختلاف البعث العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل الميثاق على التواتر عن ما عدم صميغة حتى تنظر في فحواه فلا يستدل بهذه الدعي إلا المقابلة بين زينة نوح على التبعه وسلم والمقابلة في مثل هذا باطل وإن كان عمره فلعلة استثنى عنه من ينسب شرعهم ما الثاني أنه ربما كان زمان فترة الشرائع واندرامها وتعدو القيام بها والجله بعث محمدي الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضا كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده لأن تاسعة التاسع بأزاعها محتثة لا بأزاعها فوقه  
حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم بمثلث (عشرة ذات) العشرة غاية و (المعذور لا يكون غاية) لموجود والوجود الشيء من  
دون غاية فلا بد من وجوده (ووجودها غايته لا يكون لوجوبه) لأنه دين (فيجب) العاشر فتجب عشرة لهذه العاشر عاشر وأصل  
الغاية (فلما) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتقدير) وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل بلزومه  
في الحقيقة فافهم (مسئلة) في النظر في حقيقة (وهي الزمانية أو المكانية) (وتنظر الإداري يذهب جاز فلما في) قول المقرر  
(غصب ثوب في منديل) لأن الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لأن الغصار  
لا يكون معدومًا عند الشئيين وبخلاف غصب ثوب بامن منديل فإن المتبادر منه الانتزاع وبعد الانفاضة فيه مجال فلا ولي أن  
المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في النابع غصبها (ولزم عشرة في) قول المقرر (على عشرة في عشرة لبطان الظرفية)  
فإن الدرهم لا يكون طرفا غير فالدرهم آخر وكذلك عدد العدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فإنه  
التاسعة تشمل في المعين رأيا المطلق فلا تحجب في ثوب (الان قصاصه المعتبر فعشرون) لازم حيث أنه لا فقه الجواز وفيه تشديد  
عائده في صدق قضاء ديانته (ويشكل) عما (إذا أراد) المقرر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم مائة لأن العشرة المضروبة في  
عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الألف رواية) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا البيان ذلك  
أن الشرب لا يميز زيادة في المشروب بنفسه وانما يميز بتكثير الأجزاء واللكان الفقير غنا يشرب ما في يده من المال في الألف  
بل الألف فقيرة ما لم يارادة عرف الضرب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة المكاه لفقير بها وأورد في فتح  
التدبير أن الكلام فيما إذا أراد عرف الحساب ولا شك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعاً  
وشر لا ينبغي أن بالشرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المسمى أن هذا الإقرار بالمائة لأنه مفهوم كلامه  
بأنه تمام منه النسبة ومثله مثل من تكلم بمائة عديدة أو فارسية أو قزجيه فليزمن ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره  
يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (الفرق) الظاهر (عرف اللغة بين تمت تمتع تمتع في منه) فينبغي من الأول استيعاب  
الشيء بالامتداد الشئ وقال البعض في بيان أن تقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره  
الأوجب ذلك كما في الفعل المتعدي والمفعول به هو المفعول به (خلاف هذا) (خلافه) ما قلتم بصدق قضاء عنده  
(في) (أنه أراد في) قوله أنت (طالق غدا) لأنه يوجب خلاف حقيقة الظاهرة وفيه تفتيق ذلك بغير استيعاب انصاف  
المزاج بالانصاف تمام الغد وذلك بالرفوع في أول رأيه (بخلاف في غدا) فلا يقبل فيه تفتيق آخره لعدم اقتضاؤه الاستيعاب  
بأنه لا يوجب وقوعه في أول الأجزاء عند عدم التيقن قال (وانما يتعين أول النسخ عدم التيقن المزاجم) هناك بخلاف  
الذين لا يفتيقون الأول من اسم أو الرفع فيه أرادوا وجهين من غير وجه فافهم (هذا حكم القضاء وما يادى به في قبولية  
أن الزيادة في الدورتين) (فرع) قال الزبال أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق به ما لا يقع لأن المشيئة غير معلومة  
بمشيئة الله تعالى في علم الله لأنه أعيا به تعالى غير محدود فموقوف بطالق في قدرة الله فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كشيء الله  
ما يقع ورد بأنه غير أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى وتقديره محقق فينبغي أن يقع والمفتقير قرر الكلام بحيث  
لا يقع في القول فقال (لم يقع في) قوله (طالق في مشيئة الله) قوله طالق (في قدرة الله) المحسنة لتعلقها بطرفي  
التيقين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فإن المشيئة تعالى واقع بالضرورة فالأولى أن يقرر هكذا أن  
لا بد من مشيئة الله وهو يستقيم في المشيئة فالله أن شاء الله فطالق والشرط عدم معلوم الوقوع (في القدرة) لا يستقيم

وسلم فن أرى يعلم قيام الجنة على تفصيل شريعتهما الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يسلي ويحجج ويعتبر ويتصدق ويذبح الحيوان ويحجج الميت وذلك لا يرشد إليه العقل قلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيئا من ذلك لم ينوار بنقل مقطوع به ولا سبيل إلى اثباته بالنظر الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عيافة بالطبيع كترك أكل الضب عيافة والحج والصلاة أن صح فعله فعله تبركاً بما نقل جاتسه من أنبياء السلف وإن أدرس تفصيله ونرجع الآن إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبداً بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاشتراط في الظاهر فاما أن يعنى به أن قدر الله كما إذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى وأما أن يعنى في مقدور الله تعالى فلا معنى له الآن هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا (بخلاف) طالق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فإن قلت تتعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فإنه إذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شئت في وجوده شك في تعلقهما أيضاً فوجه الفرق بينهما فانه ما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فإذ كرت عدم الوقوع في المشيئة جاز في العلم وما ذكرتم لوقوع في العلم جاز في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الأذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً وهو أي الشرط يستقيم في المشيئة عرفاً لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فإنه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح الآن يقع ليتحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم نقول إن هنا كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتقيد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو لا يبطال عند البعض ونقل عنهم ما أيضاً العرف في جعل القدرة ظرفاً لاستبعاد وقوع ذلك الشيء وأشعار أن القدرة الإلهية إذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقيد بالعلم فيقصود تو كيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الأولين ولعل مقصودهم هذا الكين أجهل أو تساهلوا أو كتموا بذكر ما كان تخيله داعياً إلى هذا العرف هذا ما عندي إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴿مسألة ١٠﴾ مسائل أدوات التعليل (المراد بالأداة الكلمة لأن بعضها أسماء أيضاً) ﴿مسألة ١١﴾ ان للتعليل على ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط فإن الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص أن والكلمات الجازمة لا تضارح هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلية الأعلى ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (قالوا لا تطلق في) قول الزوج (إن لم أطلقك فطالق إلا آخر) أزمان (حياة أحدهما) لأن الشرط (ههنا) (العدم مطلقاً) أي العدم رأساً (فانه الذي على خطر) لا غير لأن مطلق العدم متحقق فإن السكوت متحقق مع ما هو موضع أن الخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لأنه عدم مقيد) بزمان (متيقن) فلا يتناول الشرط الذي على خطر (بخلاف متى) لم أطلقك فأنت طالق (فانه) يقع فيه كما سكت (العموم الأزمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أي جزء كان وهذا التقرير مما يتوقف على أن يكون متى داخل على محقق الوجود وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان فإنه كما مر في أن ليس على الخطر والتقرير الأوفى في أن لم أطلقك دخل النبي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فإن أن لا يدل على أزمان وهذا يقتضي استيعاب النبي ودوامه فإن الفعل كالنكرة يعم بالنفي وفي متى لم أطلقك يقتضي النبي الفعل بزمان فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أي لأجل أن متى عموم الأزمنة (لا يتقيد التفويض بالجلس في) طالق (متى شئت) لأنه عموم الأزمنة فلا يبطل بالأعراض في بعض الأزمان (دون أن شئت) أي يتقيد التفويض في أن شئت بالجلس لأنه لا يقتضي عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فإذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا ﴿مسألة ١٢﴾ إذا طرف زمان ويحيى الشرط محققاً فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود إلا لئلا تكون (وحيث) أي حين مجيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التلويح معنى حرفيته مدخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الإمام فخر الإسلام ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لأجل النكته وهذا ليس بشيء لأن الدخول وإن كان لنكته مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وإن كان ذلك لنكته وليس أن النكته



نصب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال تعالى اذا ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما ارسل موسى وهرون وداود  
وسليمان بل كفتاقي العيين مع الاكتفاء في الابصار باحداهما ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة في أفعال الله تعالى وهو تحريم  
أما الرقعة السهمي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بناهج جميع الشرائع بالكيفية اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الزنا والسرقة  
والقتل والكفر ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف أو بالخطاب الذي نزل الى غيره وتعبير  
باستدائه ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمت اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحى مخالف لما سبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عنده ما لم تشأ في المجلس) فان شئت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على  
المجلس (له) انه طاق وقدر وصفه الى مشيئتها و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع بمجرد  
عن أو صافه بل موصوف أو وصف ما (فتعين الأدنى) وهو الرجعية وهذا غير واف لا نالنا أن تفويض الوصف فرع وجود  
الموصوف بالفعل ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزما لتفويض الأصل فلا يقع شيء الا في أن يقرر هذا ان  
حاصل هذا الإيقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف اليها فينبغي أن يقع لأن الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه وإذا  
وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبتت له عند وقوعه بالزيادة أمر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والأوصاف الباقية مفوضة كما  
كانت ان بقي الخلل فتأمل فيه فانه انما يتم لولم يجعل كلمة كيف غير من الإيقاع الى التفويض هذا (ولهذا انما نعلق  
الحال الغير المنبسط كدليل على الحال) والالزام لانفكاك وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن  
يفرض نفس الطلاق أيضا اليها (أقول) استلزام تعليق الحال اللازمة لتعلق المزموم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم  
المشبهة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فلهذا الكلام لتفويض جميع الاحوال وحالها  
عدم الوجود قبل المشبهة منها وانتهاء اللازم موجب لانتهاء المزموم فكأن البعض أولى غير مضر وغير مثبت اياه فان ثبوت  
مناف لتصرفه فان قيل يخصص تصرفه بما عده قلت أي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الأصل  
أيضا ولا بأس بتأمل فيه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس مما لم يقع عليه دليل (مسائل الظروف  
تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مسارة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقع عليه دليل (مسائل الظروف  
مسألة) بوقوع بعد وقوع متعاقبات) فالاولان متعاقبان والثالث مضاد مشهور لهما (واذا اعتبرت) كل منها (الى اسم  
ظاهرها فمعينات لما قبلها) اذا اعتبرت (الى غير فلما بعدها) أي فصفات لما بعدها هذا منقوض بوجوبه في رجل قبل زوجه  
خلاما وجاء رجل غلامه قبله والتحقق أن هذه الظروف لتسايقها عن الفعل تقتضي فاعلاها والموصوف بهذه الظروف فهو  
قد يكون ظاهرا بعد ما فهمت صفات لما بعدها وقد يكون ضمرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها (فلزم راجع في  
طابق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنتا لبقائه وقد وصفها بالقبليته على الأخرى فلا بد من  
وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لغوات المحل (و) (لزم) (ثنتان في طابق واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متعاقبة  
بقبليته الأخرى علمها فتقع في الماضي لأن قبل الحال ماضى الايقاع في الماضي (كع) كما يقع ثنتان في  
مع واحدة ومعها واحدة لأنه ايقاع لاثنتين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طابق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه أوقع  
الواحدة في الحال ووصفها بالبعدي عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والابقاع فيه  
ايقاع في الحال ويقع واحدة في طابق واحدة بعد واحدة لأنه أوقع الأولى في الحال متعاقبة بالبعدي الأخرى علمها في  
المستقبل ويلغو لغوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة ثنتان) واقعان علمها (مطلقا) في الصور كلها الا انها قابلة بالظلال  
الكثيرة ولو حرة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي أن لا يقع  
في المدخولة بقوله طابق واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبليته على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى  
(قد فوج بأن القبليته نسبة) بين القبل والبعيد (وتحققتها فرع تحقق المتسمين) وهو بدسي واماكاره مكاره (مسألة)  
عنده للفسرة السسمية (تحو عندى كوز) (والمعنوية) تحو عندى دين الفلان (والعندية أعم من الدين والودعة وانما ثبت  
الودعة (بالطلاقها) بأن يقول عندى فلان ألف من غير تقييد بالدين أو الودعة (لانها) أي الودعة (أدنى) ما شأنها



نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فإن شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فإن قيل اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فإنه اسم يعم كل كتاب قلنا إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والإنجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره كما عهدهم تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلم جميع الصحابة لأنه كتاب منزل لم ينسخ إلا بعضه وهو مدرج بعض الأحكام ولم يعهد حفظ القرآن إلا هذه العلة وكيف وطالع عمر رضي الله عنه ورقته من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى أحرقت

ومافيه إشارة إلى حصص معينة ذهنية سمي الأول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور وإذا حكم بتقديم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فإن لك أنه لا خلاف بينهما وبين الجمهور بحسب المعنى إنما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسدق ما في التلويح أن الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فإن جهة تقديم العهد على الجنس إنما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني مما لا قائمة فيه أصلاً فانه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل الالام على الجمع ولم يكن هنالك جماعة معهودة أبطل الالام معنى الجمعية وأولاً استغراق الاتحادان أمكن لأنه الراجح كما تقدم والأفاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرداً كما في ركبت الخيل والركب الشيايب فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما عترض به في التلويح من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصص ما معهودة في الذهن وإذا قد عُد في المعرفة بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأى معنى هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فإنه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضاً استدلالاً بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغاى العهد أعني الالام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة لغاى الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى الالام معمولاً ويكون مدخوله أقرب إلى الجمع لأنه كما يصديق على الواحد يصديق على الجماعة واعتراض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار إلى جماعة ما معهودة في الذهن فإنه يشذّب بقى الالام والجمع كلاهما على معنيينهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص الالام أن يبطل الجمعية فلا يبقى الجمع لغاى قطعاً وأيضاً أن العهد الذهني عهد تغديري وليس معناه حقيقة ولا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغاى قطعاً والحاصل أن الالام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلا يبقى الجمع على معناه الجمعية بطل الالام بالكتابة ولا يظهر له أثر في تغيير المدخول ولو غير إلى معنى المفرد بطل الجمعية بالكتابة ويصير مجازاً أبعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة وهذا والأقسام والأحكام التي ذكرتها في الالام بعينها جارية في المضاف إلى المعرفة ففسده عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الأقسام الأربعة بحكم إعادة فإذا أعيد المذكور أولاً فاني معرفة كان عين الأول سواء كان الأول معرفة أو نكرة تغديراً للعهد وإذا أعيد نكرة كان غيره جملاً على الفائدة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه موفوفاً ومرفوعاً في قوله تعالى فإن مع العسر يسراً أن مع العسر يسراً أن يغلب عسر يسرين لكن لم تصح هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الإمام نفي الإسلام وفيه نظر لا ما وجهه وأما الظاهر التأكيدي والحمل على تغيير اليسرين تعسف فإنه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترأ عليه فيناطيل بقدرتهم هيئات هيئات ما ينسبون إلى من هم أدون بآداب الشريعة ولم تتجاوز أفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف إن النكرة إذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول ومثل الأخير بقوله

صفحتنا عن بني ذهل \* وقلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجع عن قوما كالذي كانوا

ووجهه بأن إذا كان هنالك معرفة استغرق جميع أفرادها فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلية هذا ظهر أنه أراد هذا الجبر بالعينة مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر لا عائد فيه ما نحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه ان كان معرفة استغرق بجوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

الفصل الرابع : وهو ( أى المفرد ) بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف له ( أو عابدين ) له ( لأنه اما أن يتقدم فهو ما  
من كل وجه ) احتزبه عن نحو الحد والمحدد ( كالبر والفتح أولا ) يتقدم فهو ما يبعد وان كان من وجهين سواء  
صدقا على ذات ( كالناطق والفصيح ) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان ( مسألة )  
الترادف واقع في اللغة ( بالضرورة ) لاستقرائية كالتأكيدي أي كما أن التأكيدي واقع بالضرورة ( خلافا للقوم ) لا يعبا بهم  
( قالوا ) لو وقع لوقع من غير فائدة ولا لازم باطل أما الملازمة فلأن الواحد قد يحصل به التعريف للمعنى فلا آخر أيضا التعريف  
هذا المعنى و ( لا فائدة في تعريف المعرف قلنا ) غاية ما لازم انتفاء تعريف واحد به تعريف الآخر ولا يلزم من انتفاء  
الفائدة مطلقا ( لا يتتقى التعريف ) أى تعريف كل ( بدلا على أن فائدة في المحسنات ) الطبيعية ( لا تنفي ) على المتابع  
ولا نسلم أيضا أن الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات ( كالجميع في قولك ما بعد ما فات وما أقرب ما عات )  
ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لسات الجميع ( والمحسنات ) كتقولك اتربت البر وأنتفتت في البر ) بل أقسم  
الفتح مقام البر فانت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموى قدس الله سره

فطوفان نوح عند فوح كاد مضي ، وإيقاد نيران الخليل كاد مضي  
ومنه ظهر فائدة أخرى من المحافظة على الوزن (وكان القلب نحو) قوله تعالى (وذلك فكبر) ترد في فعلنا (نمحو) أي  
التراصف (على خلاف الأصل حتى إذا ترد اللفظ) بينه وبين غيره كالجواز (فيحمل على غيره) لأنه بالنسبة إلى اعتباره (المسئلة)  
يجوز إقامة كل مقام الآخرة في حال التعدد اتفاقاً أو نافي حال (التركيب) مع العامل أو المعقول أو غيرهما من المتعلقات

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسئلة العول ومسيرات الجند والمفوضة وبيع  
أم الولد وحسد الشرب والربا في غير النسبة ومتمعة النساء ودية الجنين وحكم المسكاتب اذا كان عليه شيء من النجوم والرد بالعيب  
بعد الرطه والتقاء الخنثيين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم  
و كثرة وقائعهم واختلافاتهم من اجتهاد التوراة لاسيما وقد أسلم من أخبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعب الله بن سلام وكعب  
الأخبار وزهب وغيرهم ولا يجوز القياس الابعاد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسألة الرابع) اطلاق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمنع هذا (وهو الحق وقيل يجب) الجواز ولا يمنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب وقيل) يجب  
الجواز (ان كانا من لغة) واحدة وان كانا من لغتين يمنع (واختاره) البضاوي (في المنهاج) الحاصل أن المذهب ثلاثة  
جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة وهو المختار (لأن أن صحة الضم) والتركيب  
مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (واشهاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصهر تركيب لفظ مع آخر من غير صحة  
تركيب آخر بمعناه معه (واستدل) بأنه (لوضوح) القيام (الصحيح خدای أكبر) عند افتتاح الصلاة والالزام باطل (وأوجب)  
أولا (بأن الخفية بالترصونه) أي جوازها عند افتتاح الصلاة بطالان التالي ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعي) ان سلم المنع  
فان الشرع لم يصحح الافتتاح به (والنزاع في الصحة لغة) (و) ثالثا (بأن اختلاف اللغتين لعله ممنوع لغة الابانغريب فلا يلزم)  
من امتناع صحة خدای أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير واف فانه من قبيل المؤاخذات اللفظية لانه أن يقول  
لوضح لصح الله أعظم فلا جواب الا الاول منا والثاني مساعدانا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المفتى للجواز  
الاقامة (ولا يحجر في التركيب لغة) اذ هو لا فائدة المعنى واللفظان فيها سوا آن وما نعوذ في لغتين فقط قالوا لا يحجر في التركيب  
الامن لغتين (قلنا) قولكم لا يحجر في التركيب (ممنوع) ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون دعا عليه (خصوصا) اذا كانا (من  
لغتين) فان الجحرف فيه ظاهر ثم ان أصحاب الاطراد ان أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لم تستدل  
فان وحدة المعنى مقتضى والاستسكان في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمنع بالنظر الى ما ضم أو امر آخر ولا يوجه  
الدليل المذكور لا بطلان هذا ويؤيده تجويزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب  
ليكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر (مسألة) لا ترادف بين الحد (التسام) والحدود خلا والقوم قالوا ما الحد لا يتبدل  
لفظ بلفظ (أجلى) منه والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف (لأن أن المحدود يدل على الصورة الوحدانية) أي على أمر واحد يحمل  
معلوم بالصورة الوحدانية (بمخلاف الحد) فانه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من  
كل وجه) بل الفرق بالاجال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم  
بمنع كون التحديد بتبدل لفظ بلفظ أجلى (وما) ذكر (في التحرير) مع الإشارة الى التبريض بكلمة الله هم الا (أن النزاع  
لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فن شرط فيه الافراد في الترادف بينهما فان الحد مركب وليس مفرد ومن  
لم يشترط قال بالترادف (فممنوع) فان الفريقين بعد الاتفاق على أن المراد فيجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه  
اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الأمر في بادئ النظر قالوا بذلك الاتحاد وأهل التدقيق قالوا  
لا اتحاد كذا في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان  
سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والآل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه بمعنى  
والمتبئين انقبوه بمعنى آخر الان يقال انهم ما رأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال النزاع في نفس اتحاد المذهبين  
هل يتبدلان من كل وجه أولا واطلاق الترادف مسباحة هذا والله أعلم بمراده (مسألة) لا ترادف بين المؤكد والمؤكد  
لاتحاد اللفظ (كافي التأكد اللفظي) (أو تغيير المعنى) كافي التأكد المعنوي ولا بد في الترادف من التماثل في اللفظ  
والاستداف في المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو أفرد) عن المتبوع (لا يدل على شيء ولو كان  
المعنى) المنهزم حال التركيب معه (مستعلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه الامعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما  
في التحرير وانما لا يدل) (التابع) (منفردا) عن متبوعه (لانه) انما (وضع) وقرر في الاستعمال (لنفوية متبوع قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنهم أشركوا رسولنا صلى الله عليه وسلم بحملتها ولو تعبد بشرع غيره كان محبوا  
لأنه لو كان صاحب نقل لا صاحب شرع الآن هذا ضعيف لأنه إضافة تخمين الحجاز وأن يكون معلوما بواسطة وان لم يكن  
هو شارح عليه في ذلك والخالف التمسك بخمس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال أوائل الذين هدى  
الله فهداهم اقتده قلنا اراد بالهدي التوحيد ودلالة الأدلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليين أحدهما أنه قال فهداهم  
اقتده ولم يقل بهم وانما هداهم الأدلة التي ليست منسوبة إليهم أما الشرع فنسب إليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهو مستملا (بدونه مهمل) لا يدل على شيء أصلا وأما ما هو وان دل على معنى لكن ليست دلالة وضعية بل دلالة كدلالة  
المقاييس وبهذا يظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في  
الترادف ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لأفراد على شيء أصلا وقد يكون الترادف في  
الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فذكر

(الفصل الخامس وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المبدول له (وتعدد مخصص وعمام قال أبو الحسين البصري)  
في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (بوضع واحد) وأما زاد  
(لأنه يخرج) عن الحد (المشترك إذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فإنه لا يستغرق لما يصلح  
له مطلقا مع أنه عام (قيل) في حواشي ميرزا جان اغسازاد ذلك (ولما لا يدخل المشترك إذا أريد به جميع معانيه) فان  
ارادتم الحقيقة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الأوضاع (أقول) لا يخرج استرجاع هذا المشترك فإنه من أفراد الحدود  
اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي) قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفا الحقيقة يعني المشترك (المشترك)  
في معانيها كلها وفيه نظرا ما أولا فإنه على هذا لا يصح هذا التقيد أصلا وان كان الصيانة عن خروج المشترك المستغرق  
باعتبار معنى واحد فإنه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وأما ثانيا فلان مقتضاه أن الحدود المقسم أشخاص  
المتفق الحقيقة فلا بد من إخراج القسم آخر هذا واعلم أنه سجد الشيخ ابن الهمام بأن العام مادل على استغراق أفراد مفهوم  
وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فإنه غير جامع للفظ كل وجميع فأنهم لا يستغرقان لما يصلح له من الأفراد بل  
لأفراد ما أضيقا إليه والمراد بالاستغراق أهم من الاستغراق الاجتماعي والأفرادي هذا (ثم أورد في عشرة) فإنه مستغرق  
لما يصلح له من الأفراد التي هي أجزاؤه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلا لقوله أفراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له (وأجيب  
أن المراد) بالاصحاح المعبر في الحد (صاوح الكل للجزئيات) لا لا جزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات قال  
في تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح الاتحاد) صاوح الكل للجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته  
فان الكلام في التكرار وأما المعروف المستغرق من أفراد الحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجميع المعروف  
المستغرق فان استغراقه لا حادوهي ليست جزئيات له قال (وعوم الرجال باعتبار أن اللام يدل على الجمعية) ويجعله  
بمعنى المفرد (كله والحق) المختار من المذهب فيمنه جزئياته اتحاد لا مجموعه (وقيل) عموم (باعتبار تناوله الجماعات)  
وحيث لا يراد وبالجمله ان الجميع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلان جزئياته الأحاد وهو مستغرق لها وعلى غير  
المختار جزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا شك على المذهبين (أو) هم الرجال باعتبار أن (المراد) بما يصلح له  
(جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ) الدال (كل رجل) والرجل (أو) جزئيات (بما اشتمل عليه ذلك) إلا أنما (باعتبار  
كل رجل) فإنه مشتمل على مفردة وهو الرجل (أو) كالتسمية (أو) جمع أمراة من غير أن ذلك هو غير مشتمل عليه حقيقة  
لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتكى (أقول يشكل) على عند الجواب (بمفهوم اسم الجمع كائنه ذاته) لأنه مستغرق  
لجزئياته ولا جزئياته ما اشتمل عليه لعدمه فإنه (ليس له مفرد ولو تفديرا) حتى يكون مشتملا عليه (فأفهم) قال (الامام) (نظم  
الاسلام) في تفسيره (هو ما تنظم جمعا من السميات) انتظاما استغراقيا لم لا (انتظاما كالرجال أو معنى كالجميع والجميع المستغرق  
عنده) رحمه الله تعالى (منه) أي من العام فلا يتوجه الاستكمال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي)  
رحمه الله تعالى وأذا قلنا أدافه العام (اللفظ الواحد) استمرز به عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على اثنين فصاعدا) استمرز

الرابعة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والآية وهو أحد الانبياء فليحكم بها واستدل بهذا من نسب  
الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاحكام  
المعرضة للتسخير ثم لعلمه أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حاجة فيه ثم يجوز ان  
يكون المراد حكم النبيين بها ما مر ابتداء هم به الله تعالى وحيا اليهم لا بوحى موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد  
ذكر التوراة واحكامها ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به وجاهدا له

في التوكيل اجازة البيع بمن درهمين وبمن مازاد فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بمنين والمفوض اليه ليس بالايضا واحدا فلزم  
التخيير في البيع ضرورة خلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا أيضا لا يتجاوز نوع فاق  
ويمكن أن يقال ان المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفا في صورة التوكيل المقصود التخيير بين البعيعين بمنين وفيما  
نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الأوقات فعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة  
وعلى الزائد أخرى والمتنى لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام  
الاستغراق فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قبل لاحاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدراك  
بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين (اذ ما من عام لا يدل على ما فوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد شئين  
لما صح تعلق فصاعدا فالجواب حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لم كان اليه حاجة  
لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس  
سره (عام ويقول) هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو النسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لادخال الجمع المنكر  
(فظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاماد اخلا في الحديث فلا يخبرج المتنى وبني  
النقض به وان لم يكن عاماد اخلا فيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتدبر (و) أورد (رابعا) النقض (بالجمع المعهود والمنكر)  
فانهم ماد الان على اثنين فصاعدا (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانهم عاماد ان عنده قدس سره ولا مشاحفة في الاصطلاح  
(و) ثانيا على التنزيل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معاب الاستغراق ولا يشكل بالجمع المضافة مثل علماء البلد) فله  
غير مستغرق لا فراده كلها بل بعضها كالمعهود (للفرق بين بين الافراد لخصوص على الاطلاق) كفي الجمع المضاف فله  
اعتبار الخصوصية أولا بالضافة ثم اعتبار استغراقه لجميع أفراد (وبين الافراد لاطلاق على الخصوص) كفي الجمع المعهود  
فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض مسمياته فالاشائية للاستغراق فيه (فما في التحرير) أنه عرف العام بمادل على مسمياته باعتبار  
أمر اشترك فيه مطلقا ضرورة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع  
المضاف فان مسمياته مستغرقة مقيدا لا مطلقا وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك  
فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لان عالم البلد أيضا معهود وإرادته عهد  
دون عهد لا يدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالضافة العهدية يلتزم خروج جسه وبالإضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل  
اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبار عمومه واستغراقه لجميع الافراد المقيد فتدبر (مسئلة) العموم حقيقة في اللفظ (وهو  
متصف به حقيقة متافقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (فقبل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف  
وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمه الله  
تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (تجاوزا عليه الاكثر) من الأصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله (وقيل لا) يتصف  
به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (لما لا يشمول وهو معقول في  
المعنى) كافي اللفظ (كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلية للجزئيات فان قيل) العموم (شمول أمر واحد) وشمول  
أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تنبعض) فان المطر الذي في بلد غير بلد آخر والكيفية المشموعة لشخص قائم  
بالهواء المحتبس في سامعة غير القاسم بالهواء الذي في سامعة أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من  
المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة (نعم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب (لم يمتد في

لا من حكم عما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكم به من أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بثلثها النبيون وإن كان يوجب خاص اليهم لا بطريق التبعية وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصص في سنن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقتال وليس في القرآن قصص السنن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسنن بالسنن قاتلنا بل فيه من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم فدخل السنن تحت عموم الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذا

المعروف لغة شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعض (ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق المفعول أمر واحد) فله يعرف بالاستقراء (انما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أي تعالى الأمر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) انفاقا (انما يتصور في المعاني الذهنية) فإن العقل لا يأبى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والاصوليون ينكرون وجودها) فنعموا انصاف المعاني بالشمول والعموم واختلافوا في تقريره (فحمل التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالخاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية (وعلى عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يدل المحال المتعددة ويرد عليه أنه لا فرق حينئذ بين المعنى (الخارجي) والمعنى (الذهني) فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لأرباب الأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي وانما يخص الأشخاص الخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول وأيضا يجوز أن يكون المعنى (جوهر) كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلا (فتأمل وحمل بعضهم) وهو مبرز جان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وذلك لا يتصور في الأعيان أي الأشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) شخصي (خارجي على أمر لا يتصور في الذات معقول ذهني) اذ منه الكميات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالتصور الذهني ويوجبون الكميات في الأعيان (أقول يرد عليه أن الصدق) والحمل (لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولة كافي للمعدولات) فإن الشمول فيها عدي غير موجود مع كونه شمولاً على الموضوع (والاصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل ويجب ينكر عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول للمعدوم (الاجاز) فإن الشمول وجوداً أمر في متعدد (وجوداً أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (وانما يتصور في المعدولات الذهنية اذ منها الكميات الطبيعية التي قيل بوجودها) في تصور الشمول في متعدد (وبوجهه والاصوليون ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مجتبع الأمر) من المختصر فنعوا شمول أمر واحد لعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا في جميع حقيقة النزاع إلى النزاع في وجود الطبائع واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير يعني وجود أمر واحد في متعدد ولا شك أن الالفاظ لا تتصف بهذا المعنى فلا يصح تحرير النزاع المذكور آنفاً فإن الكلام في العموم الذي يتصف به الالفاظ انما ينافي يتصف به المعنى ولو أريد أن لا يتصف به النزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي بعبءه ثم ان النسبة قرينة حقيقة ليس إلا للمعنى فلهذا المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغنياً عن الالفاظ بل لا غرض الا باعتماد الدلالة على الافراد فحينئذ لا يصح القول بانصاف المعاني بما يتصف به الالفاظ حقيقة ولا يصح التنزع أصلاً اللهم الا في الالفاظ وما في التحرير أن مبنى النزاع أن من اعتبر في العموم النسبة الشخصية كنفي الاسلام منع انصاف المعنى به حقيقة فإن الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهني وهو ينكره نعم يجوز مجازاً ومن منع مجازاً أيضاً زعم أن علاقة ومن لم يستترط الوحدة الشخصية بترانها في المعاني وهو الحق يقال مطلقاً فلا يلتفت إليه لأنه لا أثر له في كلام الامام فخر الاسلام أصلاً وأن الواحد الشخصي ذهنياً أو عينياً لا يقدور تناوله للتأثير لا يلزم منه الانصاف بما يتصف به الالفاظ وعباراتهم يدل عليه وحزب النزاع بعض من تعنى نظراً أن المراد بالعموم الاستغراق لافراد المنهوم الصالح لغيران الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بخصص كما قلنا أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء حمل له بحكم أم لا وإلى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الأئمة الطائفة رحمهما الله تعالى حاكين بان التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعاني فانها ما لم تعبر بالفاظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكره صلى الله عليه وسلم فعلمنا لا لا يجاب لكن أوجب بما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا  
كما أمر موسى وقوله إذ كرى أي إذ كرا يجاب بالصلاة ولولا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه إذ كرا الله تعالى بالقلب أولاد كرا الصلاة  
بالإيجاب الحديث الثالث من اجتماعه صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين وكان ذلك تكذيبا لهم في إنكار الرجم إذ  
كان يجب أن يراجع الإنجيل فأنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع في واقعة سوى هذه والله أعلم  
(الاصل الثاني من الاصول الموهومة قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقة وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فيها زيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأكول في لا أكل عام والعموم  
حقيقة فهو ما ذكر وبعضهم ذهب إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جاوزوا التخصيص في الثابت اقتضاه  
ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو بمن لا يعتد بهم سم زعماء منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحرير من الكلام  
ما يقتضي منه العجب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة: للعموم صيغ) دالة عليه بالوضع انفرادا (وقيل) ليس له صيغة  
وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الاشعري تارة بالاشتراك) بين  
العموم والخصوص (وتارة بالوقف) وفسر بأنه لا يدري أي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها ورد بان الاستعمال  
متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة أم مجازا (وقيل  
بالوقف في الاخبار) فقط (دون الامر والنهي وقيل لا نزاع في الانفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال وانما  
التراع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما ومتى (وقيل من أبول يدل) على الافراد (على البدل  
احتمالا لا معارضا) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلا (وأجيب بأنه يدل) على جميع الافراد (دفعه لكن على سبيل  
التردد) في ثبوت الاصولها فانما لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليهم (بإدلاء على الاحتمال كالنكرة ومنها) أي من الصيغ  
المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على عاقل والذي على ذات فلا  
علاقة بشرط وصلة عامتين يتم كل فرد من أفرادهما التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط  
والصلة لا يوجب أن يقع استغراق الكل معا عقلا الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم لعدم العلة والعموم فيهما يفهم  
مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه والا ليقب الا لازم  
لازما فالحق أن العموم فيم ما وضعي (والجمع المحلي) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلي والمضاف لكن لا مطلقا  
بل (حيث لا عهد) فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وان كان بعضها أقوى) في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع  
المحلي والمضاف فانما أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتحا) أي النكرة المفردة الواقعة بعد لا التي  
لنفي الجنس (نص) في العموم (دنه رفعا) أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهريه ويحتمل  
غيره كذا قال أهل العربية واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا رجل بل رجلان واعتراض  
عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل فيهما بل رجلان فيهما عندهم فينبغي أن لا يكون نصا عندهم وان قيل بأن النفي ههنا الجنس  
مع وصف الجمعية نقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهو ما ساء وأيضاً قد اشتبه ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما  
ما من عام الا وقد خسر منه البعض فأين التخصيصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع أنه أئرم  
كثيرا من الضرر فلو تخلص منه البعض فأن التخصيصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع أنه أئرم  
من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة اغتاتفهم من التنوين والجنس من الانفاظ المفرد وصيغ الجمع  
موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فن التنوين ففي لا نفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرافلا يدل النكرة  
على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بنفي جميع الافراد وأما في غيره فالنكرة منونة تدل  
على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل أن يتوجه إلى صفة الوحدة فلا ينفى الجنس بل يتحقق في ضمن النكرة فيصح ما رجل أولا  
فيما رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولو خفف صفا ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا ينفى نفي صفة  
الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح في جميعه بعض الافراد فيم في الباقي بخلاف لا فيما رجل رفعا فانه ينفى نفي الجنس

القياس وقوم الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة أقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم الى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا والكل باطل عندنا فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله فكيف يتجوز قولهم مع جواز الخطأ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان وكيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكروا أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع

في نفي العموم ولو لم يخص صافي العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً وهو المراد بكون الأول نصاً فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصص فيه فاندفع الإراد وأما إذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التوسين بقي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عند عدم فيقتضي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعة عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنتين فيجوز لرجال بل رجالان وهذا لا ينافي النصوصية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الأول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع لا جاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأى شئ فسيظهر لك أن شاء الله تعالى ثم إن النكرة الغير المنفية باللا التي لنفي الجنس قد تكون نصاً في العموم عندهم أيضاً إذا زيد بعدهم من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل من أدام المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارضه موجب للنصوصية فافهم (وجاء المنكر المنفي (لسلب العموم) أيضاً (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القادر أن كلمة النفي إذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم وإذا أخرت كانت للعموم السلب (والتي أنه) أى عموم النكرة المنفية (عقل) لأن نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وإن لم يناف الوضوح إذا استبعاد في الوضع الوارد العمومية لكن الوضع أثبات أمر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حياة اللفظ فالوضع ضائع كذلك في التبرير واعتراض عليه مع النفي بالار الالهية أن الحقيقة كانت نفي بانتفاء كل فرد كذلك تنفي بانتفاء فرد واحد هو الطبيعة فانتفاءه انتفاء ضرورة لا يتم الحقيقة إذا أخذت من حيث الإطلاق لا بأن يكون جزءاً منه بل بأن يكون عموماً وشراً لمرتبة من المراتب فانتفاءه لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة رأساً لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت إن كان هذا الانتفاء موضوعاً فالعموم ليس عقلياً بل صار موضوعاً والافق أين يفهم هذا الفهم من الانتفاء ثم اندلوا كان العموم عقلياً ولازم لهذا الكلام عتلاً كحياة اللفظ لم يصح التخصيص والانتفاء في المازم بدون اللازم ثم إن المشهور أن وضع هذه النكرة لا فراد المستغرقة فمعنى ما جاء في أحد وما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب العلم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما أنقلت شعراً فإنه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم وأثباته لغيره وهذا يمنع وقيل النكرة موضوعة للأفراد منهم كافي الأثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعاً فإذ نفي هذا الفرد رأساً فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والترابا لأن نفي الإيجاب الجزئي مستلزم لسلب الكل وبناء على هذا جواز صاحب الترائد التركيب المذكور ولعل قائل العموم العقلي أرادوا بهذا التخصيص على هذا الرأي أيضاً يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم باعتبار ورود النفي وبارتفاع الاسم نفي الإسلام هكذا وبيان ذلك أن النكرة في النفي تع وفي الأثبات تختص لأن النفي دليل العموم وهو ضرورة لا يعنى في شئ من الأسم وذلك لأنك إذا قلت ما جاء في رجل ففقدت شئ من رجل واحد ذكرته من ضرورة فيمنع في الجملة لا يجمع منه بغيره فالأسم الأثبات لأن شئ من رجل واحد لا يوجب شئ من غيره ضرورة وهذا ضرب من دلالة العموم التي كانت تسمى بذلك قبل أن يكون إشارة الى أن عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه أن انتفاء الفرد المسمى بالعموم والعموم من لوازمه وإنشائي أولى فإن عقلياً العموم فاسدة كما عرفت ثم إن اتفاق أهل العربية يقتضي أن الضوابط هي الأول وأن العموم من مدلولها المطابقية والله أعلم بحقيقة الحال (لناجواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وشبهه ما في العموم) قوله لا يخرج من الوجود لندخل (أقول لا نقض بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم عموم مع أناس (لأن المراد استثناء ما لا يقف على عدد) والخاص أنه يجوز استثناء ما لا يقف على عدد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناوُلها واستغراقها لها فانتفاء الأول بالعدد فإن الاستثناء منه واقف على عدد (والاعتراض) بجمع استلزام بحسب الاستثناء العموم الوضحي والاستثناء

الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة \* والمخالف خمس شبه الشبهة الاولى قولهم وان ثبت عصمتهم فاذا تعبدنا بتابعهم لزم الاتباع كما أن الراوى الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبد به وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم به تعريف درجة الفتوى لا صحابه حتى يازم اتباعهم ويؤخذ خبرهم في الاقتداء بمن شأوا منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه ادله أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء اذا اتبع فعله

(لجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتيب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهم (الآية وأكرم العلماء) فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع أفرادها فيم الحكم وكذا العلم مناسب للآكرام (أو) نحو (العلم بأن الغرض) أي غرض المتكلم (تهديد القاعدة) الكلية (لأنه شارع) للاحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن أمية أتت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يمايعنه على الاسلام فقالت يا رسول الله هل نبايعك فقال لا في لأصاف النساء وانما نقول للمائة امرأة كقولنا لأمرة واحدة ثم لعطف هذا مع ما بعده على الجبرور في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تسل بخصه وصيته أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا (أو) تنقيح المناط وهو الغاء التخصيصية وتعميم الحكم (أي القياس بنفي الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو) الضرورة كقافي النكحة المنقبة فان انتفاء فردا لغاها وانتفاء جميع (الأفراد بالضرورة) وقد مر ما عليه (يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فانه لو صدر من هؤلاء من هذا القواعد مع غير ترتيب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبقى الدلالة لبحالها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا ما كبر (ومثله ظاهر في العموم) لغة و (وضعوا الانساب بالحكم بالوضع) مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ (لأن مناه على التبادر عند التبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع إذ ذلك فلولي الحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شئ من الالفاظ الموضوعية (ويجوز أن يكون) انقضاء المعنى (بالقرينة) فوجب أن يتكلم ههنا أيضا بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر (و) لنا (أيضا) شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام (من غير تكبر) من أحد ونقل البناءة واثرا بحيث لا مسامحة للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضا واثرا الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا ينبغي علم بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (عمر) بن الخطاب رضي الله تعالى عنه (على) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أبي بكر) الصديق رضي الله تعالى عنه (في قتال مانعي الزكاة) لما عزم هو رضي الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الأداء (بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرن أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه الالفاظ عامدا لا يصلح للاحتجاج (واحتج) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فاذا قالوا هاتوا مني دماءهم وأموالهم (الابحثة) أي الابحثة كلمة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا قاتل من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره أحد بل أجعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة في صحيح البخاري وغيره \* وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأعظم رضي الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني حنيفة لانهم آمنوا بعبادة الكذاب صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكاة الى الامام أو لمنع مظلة فذهب الشافعي ومالك الى الاول وقال الامام أن يقتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رجعوا الى الثاني وقال ليس للامام أن يقتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لا بأنفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه انما أقاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العاوي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل . الشبهة الثانية أن دعوى وجوب الاتباع لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وظاهر قوله عليكم بالإيجاب وهو عام قلنا فيازمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد في ما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن انفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتبعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أداء الزكاة فإن الكفران بما يتحقق لو امتنعوا مطلقاً وأنكر واقتراضها كما لا يخفى (و) كاحتجاج خليفته رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من قریش) حين اختلفوا بعد وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار من أئمة ومير وميركم أمير وقال هو رضي الله عنه من أئمة وميركم الزوراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجبه وأعليه والحديث المذكور رواه جميع كثير منهم النسائي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إنما معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركنا صدقة حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنهما عن أولادها الكرام ميراثها من تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه من خمس خبير وفدله وعلى هذا أي عدم توريث الأنبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث واستمر العمل إلى الآن لا ينكره الاثنى وفي الصحاحين إمامنا من الأنبياء وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأنبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام ابن بدفن فلم ينكره أحد بل أجبه وأعليه (واعترض ابن الزمري) بكسر الزاي المجعولة وفتح المرحدة وسكون العين المهذبة آخره ألف مقصورة حين نزل الآية الكريمة أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن المسج صلوات الله على نبيه وآله وعليه قد عبده النصاري والملائكة قد عبدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام بقوله ما أجهل الناس بالآيات قرآن أن ما لا يعقل (معروف) في كتب الأصول فابن الزمري احتج بالعموم وقد كان من أشل اللسان ولم ينكره شوبلي الله عليه وآله وأصحابه بأن العام لا يختص به بل رده بأنه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة . واعجاب المصنف الأساليب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرف له أصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعبرات ما روى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزمري إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انك تزعم أن الله أنزل عليك أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها وادون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهة افتزلت أن الذين سبقتم لهم منا الحسن أو لئلا عنهم مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضاً كفاية لما نحن بصددده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطائفة لا عين (أحاطها ما آية) وهي قوله تعالى والمحسنات من النساء إذا ما ملكت أيمانكم فأنهابعه ومها تتناول الأمتين المجتمعتين فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وحرمهم ما آية) وهي قوله تعالى وأن تجتمعوا بين الاختين وهي في معنى مصدر من صاف أي جمعكم بين الاختين وهو عام للجميع فكما هو شأننا بالأمسين فدللت على تحريم الجمع وطاً بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تعبر لمعارضة المقار فثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا لا أثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونزل في بعض كتب الأصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع المي لموافقة البراءة بالإباحة الأصلية وموافقة ما في المائة وهذا ما لا يكتب الحديث فله روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قيسمة بن زوبير أن رجلاً سأل عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال أحلتما آية وحرمتهما آية وما كنت لأمنع ذلك فخرج من عنده فأتى رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراه على بن أبي طالب رضي الله عنه فسمعه أن يقول ذلك فقال لي كان إلى أن الأمر شيء ثم وجدت من أحل فعل ذلك لجماعتنا كالأول والقول بالإباحة جاء عن ابن عباس وشركان يقولون وأن شمساً بين الاختين في النكاح ثم أنه قد روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين أحلتما آية وحرمتهما آية ولا أمر ولا أنهي ولا أحل ولا أمر ولا أفعل أنا ولا أشل بني . وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الأميتين فكبره فقل يقول الله الاما ملكت أيمانكم قال وبغيرك أيضاً ما ملكت عيناك

اتباع كل واحد منهم بحال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث اما امر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أى علمكم بقبول  
إمارتهم وسنتهم أو أمر الأمة بأن ينهجوا منهجهم في العدل والانصاف والأعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة  
تعضدها الأدلة التي ذكرناها في الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه  
وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيمنع طرق اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والرجح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت عينك متروك  
الظاهر كما عن ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فإنه لما حرم الجمع فيما شرع سبب الحل  
الوطء فحرم الوطء بنفسه أولى وهذا والله أعلم بأحكامه (الى غير ذلك من الموارد) أى موارد الاستعمال (والوقائع) التي  
بلغت حد التواتر وتورأ معنوا يطول الكلام في ذكره ولتم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد  
القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصدا فادته (كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره) من  
المعاني التي وضعت الالفاظ بارائهم للتعبير عنها (وأجيب بأنه يستغنى) في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا (بالحجاز والمشتراك)  
فيجوز أن تكون الالفاظ المخصوصة تستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع  
حاجة التعبير ولا يابزم الوضع انفرادا (و) أجيب (بأنه) اثبات اللغة (والوضع بالرأى والقياس وقد انتهى عنه فيما مضى) (أقول لو  
قبيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فتجب الدلالة) عليه أى يجب أن يكون لفظة  
تأمن الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والامساك في التعبير عن العموم وفادته (وقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في  
الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل (فاما) يدل (تجوزا أو وضعا) اشتراكا وانفرادا والأولان) هما الدلالة تجوزا واشتراكا  
(خلاف الاصل) لا يصار اليهما الا بدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهيه أما الاول فلكون الحجاز والاشتراك خلاف  
الاصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا يعضد للاستقراء دخل فيه (كلا براد بالكل والجميع) أى كما أنه اندفع الايراد بان يستغنى  
في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع اللذين هما نارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواه ما لعموم الحاجة الى الالفاظ  
آخر في افادة العموم وجبه الاندفاع أنا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذ أن الاستقراء  
دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا واشتراكا وانفرادا والأولان خلاف الاصل ولا حاجة الى أنه  
معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدلال فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في  
الاستدلال (أولا لا عموم المركب والمفرد لغيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المنافي  
والذكر المنفية والموصولات (لا يتحقق الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على  
التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو الدال) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم أن لا  
عموم المركب (وغايته أن الوضع) للعموم (نوعى) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق  
وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمضمر وأمثالها (و) قالوا (ثانيا ان الخصوص متيقن) والعموم مشكوك (و) (و)  
أى المتيقن (أولى من المشكوك) فالخصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي هو كون الخصوص متيقنا متنوع  
بل عدمه متيقن (مع أنه اثبات اللغة) والوضع (بالترجيح) والرأى فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فإنه بالعمل  
بالعموم ينخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الأحوطية بيقين الخصوص قيل الأحوطية لا يطرد فإنه انما يكون في  
الوجوب والتعسير دون الاباحة ولا ينسرى فان المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يفيدكم فإنه معارض بالأحوطية وفي  
بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتهر (ما من عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (بنحو) قوله تعالى  
(والله بكل شيء عليم) حتى صار مثلا فالعموم مغلوب والخصوص غالب (والمغلوب هو المجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص  
دفع لما يترجم التشكيك بان هذه القضية مبطله لنفسها فانها أيضا مشتملة على العموم وجه الدفع أن هذا العام مخصص ولا  
يدل (فانا) هذا الالفاظ (والخصوص دليل) فرع العموم وضعها فهذا مثبت للوضع (ولهذا) (بعد التخصيص) فيها

عوجبه فيجب الاقتداء به في تجويزه الغيرهما من غير ما عوجب الاجتهاد ثم ليت شعري لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف ولي عليا بالخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبي وولي عثمان فعدل ولم يتكر عليه قلنا العلة اعتد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم العالم وعلى رضي الله عنه لم يعتد وأعتد أن قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حاجة في مجرد مذهبه وبعارضه مذهب علي إذ فهم أنه إذا أراد عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم علي إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يشمل له

بقي على أن كون المغايب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد يلزم الدليل) موجب إياه وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلق كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والأصل) في الإطلاق (الحقيقة فيهما) فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلق لكل منهما (ولابدري) الوضع لايهما فيجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا إلى أن العام يشمل) يجب فيه التوقف حتى رد البيان (قلنا) كون الأصل حقيقة فهم ما وعدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الأصل قالوا العموم في الأمر والنهي (قالوا التكليف للكل وهو بالأمر والنهي فهو مالمعموم) بخلاف الأخبار (قلنا) غايته ما يلزم الاستعمال فمالمعموم (الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة) كما تقدم نعم يلزم مما ذكرنا الوضع لكن مطلقاً أمراً أو نهياً أو إخباراً (على أن الأخبار) المقصود (قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وغيره) أنها يكون (بالخبرية) أي بالعموم وخصيغته (والمعرفة) أي الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبه) للشارع كالإعمال فيلزم العموم في الخبر أيضاً بغير ما قلتم هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وضوءوا (عموم صلوا وضوءوا) غير محل النزاع) فإن أحد المبدل أن صريح الأمر والنهي للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ تم إذا استعملت في الإنشاء) لأن الإنشاء نفسه يتم (نحو من شهد منكم الشهر فليصمه) فكاملة الشرط الواقعة فيه تم (فتأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيره ممن الصيغ في الطلب وموضوعة للعموم وفي الأخبار ليست موضوعة له وهو كثرى فافهم (مسئلة موجب العام قطعي) عندنا علم أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مرجحاً منعهما وقد راد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناسئعن دليل وان احتمال احتمالاً يتوهم كالأمة في أنه لا يخطر بالبال أن الخلاف أصلاً ولا يشك له عند أهل الأسمان وبغيره فإن في لو تصورنا خلاف المسجوزة العقل في الأول أصلاً وجوزة في الثاني خبراً بغيره أعاداً على المسجورة كالأسمان ولا يعتبر في المسجورة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يشتمل لخصوص احتمالاً لا يعد في المسجورة احتمالاً لا ينسب أهلها مبدية إلى الصحافة وهذا كالمخصص بعينه (فلا يجوز تخفيضه) إذا وقع في الكتاب (خبر الواحد) ككونه ظني الثبوت (ولاً بالقياس) ككونه ظني الدلالة ولذا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل باسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى أي أولم يسم مالم يسمه (والأكثر) من الشافعية والحنابلة والحنابلة يذبح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى أي أولم يسم مالم يسمه (والأكثر) من الشافعية والحنابلة والحنابلة يذبح كالأسماء علم الله الذي الشيخ أي منصور المازني قدس سره (على أنه ظني) شتمل للخصوص احتمالاً لا ينسب إلى العامة دليل (ففيوز) تخفيضه وإن كان في الكتاب خبر الواحد والقياس (لنا أنه موضوع للعموم قطعاً) للدلائل القطعية التي مررت (فهو) أي العموم (مدلول له وثابت بقطعه) لأن اللفظ لا يشتمل لغير المخصص عليه (كتابنا من الأدب) دارف منه وجنسنا لنزاع في المخصص اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما يشتمل لغيره من الأدب من أدبه دليل وههنا قد دل كثره التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصيص قائم في كل عام وإن أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الإرادة وليس لازماً قطعاً لكثرة المذكورة والبيان عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الفاشرة بغيره من الموضوع له ولا يشتمل لغيره في العرف والمجاورة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المسكوه وأما كثره وقوع التخصيص بالأنواع المتعددة بسبب اقتضاء الشرائع الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المنجز أصلاً والكلام ههنا في العام المتبني رد عن القرآن فلا مجال للاحتمال

الإجماع خبر فيه قلنا فلهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا أنكم أثبتتم الخبر بالتوهم المجرد ومستندنا بالإجماع  
العداية رضي الله عنهم في قبول خبر الواحد وهم انما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده  
فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه وربما يسمي الصحابي  
بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لصرح به نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للمجهل  
أن غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضي تعليل الدية بسبب الجرم وقياس أن ظهريته

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما تصح الكثيرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال  
في بعض معنيين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة أو المجاز متعارفا وليس الامر هنا كذلك فان كثرة  
التخصيص في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه الغلبة قرينة  
وهل هذا الا كما يكون اللفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا تصلح هذه الكثيرة قرينة وأيضا نقول لو كان  
الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم أصلا في عام ما وهذا خلاف رأيكم أيضا فاحفظ هذا فإنه بالحفظ حقيق واعترض  
أيضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه  
صدر الشريعة بأنه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلنا ما لم تنشأ عن دليل فلا توجب كثرة الاحتمال في العام لا انحطاط عن  
الخاص لانها لا تعد عرفا وتجاوره لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التحسر بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المجاورة  
المجاز واحد اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجاز بن سوا وفي الاحتمال في الاستعمال  
وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفراده ففيه احتمالان مع اختلاف  
الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا أي في العام وضمان وضع لمعناه شخصي أو نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فأرى أن الاسود  
الرماء حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة الشخصان فالسارق اذا أريد بالسرقه النباش واستغراق افراده كان حقيقة في العموم  
وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل المجاز واحد كالحاصل فلا يورث ضعفه في العموم فوق ضعف  
الخاص فاحفظه فإنه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظني المجاز ارادة البعض في العرف والمجاورة بلا دليل صار لان  
الكلام فيما لا صارف و (لوجاز ارادة البعض بلا دليل لا يرتفع الايمان عن اللغة والشرع) ولزم التلبس (وأجيب) بمنع  
الملازمة و (الظن يجب العمل به فلا يرتفع) الايمان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو أنه لو اعتبر عرفا  
ومجاورة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفاع الايمان في كل لفظ عاما كان أو خاصا لا بالكل سواسية في احتمال  
ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الانتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بصدق وفسخ ووعود ووعيد وغير  
وانشأوا أي استحالة فوق هذا وليس مقصود الاستدلال بارتفاع الايمان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالنظر  
وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الطائون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يحتمل التخصيص)  
احتمالا ناشئا عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسمى الاحتمال في كل عام عام (ولهذا انكر كذبك وأجيب)  
ولو لا الاحتمال لما احتج الى التأكيد (قلنا) أولان الدليل جار في الخاص أيضا لان الاستدلال عارضا شائعة كثيرة في  
الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفحشاء شعرا خاليا عنهم فاحتمل كل خاص خاص واقعي في  
مجاورات البلغاء التجوز وكثرت دليل عليه فها هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا أنه ان أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة  
وقوع تخصيص معنيين بحيث يتبادر من غير قرينة أو ينفذ اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك  
لوجب التخصيص لأنه يحتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثيرة وان أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرآن  
بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفراد وفي استعمال آخر ببعض آخر فبعض آخر فبعض آخر وهكذا فليس يمكن لا يلزم منه  
احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما يلزم منه أن بقاء العموم مغاوب من التخصيص  
و (المغلوب انما يحتمل على الأغلب اذا كان مشكوكا) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا  
في عمومه كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية ثم هات بان اللفظ المجرد عن القرينة يثبت

يقضي في التغليب فربما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الأخفى الذي ذهب إليه الصحابي يرجح، ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين. أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجب ما ذكره أخبار آحاد ونحن أئمة القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد. وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره اثبات أصل من أصول الأحكام ومدار كه فلا يثبت إلا بقاطع كسائر الأصول (مسئلة ١٠) ان قال قائل ان لم يجب تقليدناهم فهل يجوز تقليدناهم قلنا أما العامي فيقلدهم وأما العالم فإنه ان جازله تقليد العالم جازله تقليدناهم وان حرمانا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة (فتأمل) فإنه دقيق لا يتجاوز الحق عنه. ورابعاً لا نعلم كثرة وقوع التخصيص فإنه انما يكون بمسئلة موصول وقليل ما هو. واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمسئلة كان أو غيره شائع وان توقف في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشروع احتمال القصر في كل عام فلا قطع. وهذا ليس بشئ فأناسيين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المسئلة قبل أصله فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعه لا يقتضي على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (١١) (مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص) واستقصاء تفتيشه عندنا (وعليه الصغير في البعضاوى والارموى) وبإلوح آثار رضا صاحب المصنوع (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والآمدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أى ثبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فان الاستاذ) أبا اسحق الاسفهراني (وأبا اسحق الشيرازي والامام) نضر الدين (الرازي حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قاله الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتداده قول الصغير فإنه مكابرة (بل الاستاذ حكى الاتفاق على النسب قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين) (وسلم كما في التفسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين ع رضى الله عنه حكى بالدين في الأصابع بمبرداً العلم بكتاب عمر بن حزم رضى الله عنه وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذلك السيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها لم تترك عمالته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لنقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناكرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذلك في القرن الثاني والثالث والخفيع يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فأن الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبي زيد من أن التوقف يستدعي بعد القرن الثالث وقال هو أرساؤه حجة الجواب أن العامي يلزمه العمل بعمومه كما جمع وأما الفقيه فيلزمه أن يتساق لنفسه فقف ساعة لا تتكشف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة العمل به ان عمل لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج الى نقض ما ألفناه من إطلاق لكن الكلام في موجب النص نفسه. أما الاحتياط فنشرب معين يترك به الامم إلا أن الترتيب لا يجب حتماً وهذا الكلام لما في شجرة العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفعيل الاحسن أن النسابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يمتنع من انشاء عليهم لو كان وأما العامي الذي يستعمل الخفاء عليه فلا بد من التوقف وأما المجتهدون الذين هم بوجوه عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا شأننا لما نقل عن القاضي الامام وفي مرآة قد خفي على سيدتنا رضى الله عنها المخصص القطعي لما نقلته عاماً وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الذي احتياط ساعة لمن له رتبة الاجتماع والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قد بين) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعاً (على عدم احتمال المعارض) احتمالاً لا غير معتد به (كما لا يتوقف في) (سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القليل بالنسبة أيضاً فإنه يثبت ظن حكم الالهي ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح الاجماع على العمل بالرأى أعني قول الرازيين حيث جعلوا العام في حكم المخصص حتى أوجبوا التوقف الى تهور المراد بل جعلوه لزوماً كيف سألهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للمومنفردا وهل هذا الاتهام فتأمل وأنت في المتوقنون (بالإجماع) دلالة احتمال المخصص

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلدون لم ينشروا ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابياً كلاً يقلد عالماً آخر ونقل المرنى عنه ذلك وأن العمل على الادلة التي يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا ذلك ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كسأني في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا حاجة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الاعلا كاحتمال المجازي الخاص و(الاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضماً) فلا ينافي الخفية (فافهم) ولو سلم أنه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الرابع ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر منهم ابن شريم) قالوا يجب البحث (الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سبب العمل) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجماعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بعدم (قالوا) اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص (ولم يجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع بل) انما تقضي العادة (بالظن ولو قويا) لا يكفي المخصص بكون الظن ضعيفاً (أقول) لو قالوا مظنون المجتهد مقلوع لان مظنونه واجب العمل قطعاً كما هو في المقدمة (آل النزاع لفظياً) فان من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انشاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مظنوناً) للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعياً (كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً) غير معتد به وغير ناشئ عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفاً ولغته (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعوم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالمخصص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي أن يعلم أن المكلفين بالظن ان أرادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تقريراتهم بعدم تجوز انتساح الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه بعد فانه من البين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضى الوضعي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد البازل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا نفي القطع بالمعنى الخاص الذي لا يحتمل خلافاً أصلاً فهذا لا ينافيه في قول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الا أن يوجب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بأمنائه فندبر في (مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لظائفة منهم) الامام (نفر الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهم السلام (قيل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (النكرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى المالا نهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى المالا نهاية له وانما الفرق في الأقل فأقل جمع القلة الثلاثة والأثنان وجمع الكثرة أقله العشرة وعلى هذا الوجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سميذ كالمصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لا وجه لتخصيص أصلاً (وقيل) في التأويل (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فن شرط الاستغراق كالجهور حكوا بعدم عمومهم ولم يشرط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسببات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل انفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كثير من الاسلام ومن تبعه) من المسكتين بانتظام جمع من المسببات غير شارطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (مع فريق) آخر (ومنهم الجبائي) من شارطي الاستغراق وادعاء عمومهم (معنوي فانهم ثبتون الاستغراق) للجمع المنكر (كناية عن دليلهم) الذي (لنا عدم تبادر الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أحسبني كأنهم إلى غير ذلك قلنا هذا كله ما يجب  
حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلهم عند الله تعالى ولا يجب تقليد علمهم لأجواز أو لا وجوب بأفاد صلى الله عليه وسلم أنني أيت على  
أحد العباد ولا يتميزون عن بقية العباد بمحو أو التفاضل أو وجوبه كقول صلى الله عليه وسلم لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين  
لرجح وقال صلى الله عليه وسلم إن الله قد ضرب بالحق على إسان عروقه بقرينة يقول الحق وإن كان مرا وقال لعمر والله ما سألته  
بألا لا الشيطان فجاء غير فحك وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأي عمر لو نزل بلاء

(يصلح لكل عدد) بدلا (كالمفرد) يصلح (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل بوقوعه عندى عبيد جميع  
نفسه به بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لأنه ينافيه (وأورد أن ذلك) أي جواز التفسير  
بأقل الجمع (لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيوز أن يكون موضوع الاستغراق والاحتمال قرينة صارفة  
عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عاكفا على الباقي وههنا يصح التفسير بأي عدد شاء فلا يكون  
عاما فتأمل (فيسل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيد فلا استحالة) فيستدل بصلح قرينة  
صارفة عنه (أقول ربما يمتنع) أن معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد (وبيننا بأن الحقيقة  
الاستغراق الحقيقية) فإن العام يستغرق لجميع ما يصلح له (لا) أن الحقيقة (الاعم منه ومن العرف) ولو كان ذلك  
كان لما ذكره وجهه (فتأمل) فإنه دقيق العموم (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقة في كل جمع) من الأقل إلى  
الانهاية (فعله على الجميع حمل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيحمل عليه احتياطاً ولا يخفى على المتأمل  
أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت والجل على الكل حمل على بعض أفراده للاحتياط وهذا  
ينافي للعموم ولو قيل إن مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظياً فإن منعه من الجهور أن ليس وضوحه للعموم الآن يتردد  
النزاع في أنه هل يحمل في المحاورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعده عليه كلماتهم فالأولى أن يتردد الدليل على أن الجمع  
يطلق على كل جماعة والجل على الكل حمل على كل محتلة لأنه فيحمل عليه احتياطاً والاصل في الدلائل السابقة حقيقة  
فيه فإن نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والجل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال (ولا يخفى) وهو  
رجل لان الجمع) وإن كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقة) فلا يصح الحمل عليه (وفيما يافيه) لأنه  
انما يصح إذا كانت المنكرة موضوعاً للفرد المنتشر وأما إذا كانت موضوعاً للساكنة من حيث هي وهي كما تعدى على الواحد  
تصدق على الكثير فالشكل أيضاً من حقيقة كذا في الحقيقة فإن قلت لا يصح على القول الأول أيضاً لأن الجمع وإن لم يكن  
من حقيقة لكنه يمكن شمول حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على انبئات أولوية بعض الأفراد على  
الأخر بالاحتياط ليس في حقيقة ومثلاً للكل فتدبر ثم إن النقص بالمصادر غير المنوثة واردة على كل حال فلا يخفى (قلنا  
الأقل متيقن وكثير المصدق) فهو أولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط إن كان فعبارض به (و) قلنا (أيضاً الكلام  
في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج) فإن الوضع بالقدر  
المستتر كما هو مسلم على ما قررره المصنف وأما على ما قررنا فلا نال الإطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للمستتر  
(ولادلالة العام على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقاً قال في شرح الشرح إن الكل لما كان مفرداً من أفراد  
ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد لا قدر المستتر الإطلاق حقيق وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق كذا في السابق  
وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استعمال في الموضوع المتحقق فيه والإطلاق عليه باعتبار  
الاستعمال فيه والاول إطلاق حقيق والثاني مجازي فإن أريد بالإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقاً فالإطلاق الأول بأن  
يكون مستعملاً في القدر المستتر ويراد الكل لأنه أيضاً جماعة فلا يلزم منه العموم قطعاً وإن أريد استعماله فيه فليس حقيقة  
كما لا يخفى فافهم (و) قالوا (نأية لو لم يكن) الجمع المنكر (لعموم) كان شتتاً بالمعنى وذلك شتتاً من بلاء نعم قلنا  
اللازمة) بين الاختصاص ببعض وعدم العموم (متموعة بل) يجوز أن يكون (لقد المستتر) بين البعض أي بعض كان والكل  
(مستتر) أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (الانجاز وقيل) أقله (اثنتان) حقيقة (واستدراة)

من السماء ما نجما منه الاعمر وقال صلوات الله عليه إن منكم لحدثين وإن عمر لم يسم وكان على رضى الله عنه وغيره من  
العداة يقولون ما كنا نظن الآن ملكا بين عينيه يسدده وأن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق علي  
اللهم أدر الحق مع علي حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأفرضكم زيدوا عرفكم بالحلال والحرام معاذين جيل  
وقال عليه السلام رضى لا متى ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لا بى بكر وعمر لو اجتمع على شئ ما خالفتم ما أراد  
في مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالي وسيدويه) من النجاة (وقيل لا يصح لهما) أى الاثنين (لاحقيقة ولا مجازا) وقيل أقله  
واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لاحقيقة ولا مجازا (ولا نزاع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما  
النزاع (في المسمى) أى في التبع المسماه (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن فعلنا) أى في ضمير التكلم مع  
الغير فانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك مغنوى لا لفظي كما توهم (ولا) نزاع أيضا (في نحو فقد  
صغت قلوبكم فان في اضافة الشئين الى ما يضمنهما يجوز) فيها (الافراد) نحو قلبكم (والثنائية) نحو قلبا كلنا على  
انقسام احاد المناف على احاد المناف اليه (والجمع) نحو قلوبكم بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق  
(بل هو أفصح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكرامية اجتماع الثنتين (لنا) أولا (المتبادر) من الجمع المنكر المجرد  
عن الصارف (الرائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لنا ثانيا (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير  
المؤمنين (رضي الله تعالى عنه) ما ليس الاخوان اخوة في لسان قومك) فقررا أمير المؤمنين واجتمع بالاجماع وهما امامان عارفان  
باللغة فقولوه وتقريره حجة على ان الأقل ثلاثة والاثرا المذكور رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على  
عثمان فقال ان الاخوين لا رد أن الام من الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال أخوان ليسا بلسان قومك اخوة قال  
عثمان لا أستطيع أن أرد ما كان قبلى ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنشورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل  
على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليه ما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من  
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد  
للاجتماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الآن يقال النظار من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه  
حمل الاخوة على الاخوين والله أعلم بقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان  
يجيب الأم بالاخوين فقالوا يا أبا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحميم بالاخوين فقال ان العرب تسمى الاخوين  
اخوة كذا في الدرر المنشورة والتيسير فالأمر معارضة قال (ولا يمارضه قول زيد بالاخوان اخوة) فانه غير نص في أن مدلوله  
الحقيق أخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل في اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أى يجوز أن يكون مراده  
رضي الله عنه (الحكم) أى أخوان اخوة حكما (وهو الارث والوصية) أو أنه يسمى الاخوان اخوة مجازا جعابين الالة  
القائلون بأقلية الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد أخوان فصاعدا اجماعا) بين المجتهدين اللاحقين  
وان كان مخالفا بين الصحابة أو اجماعين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه  
حقيقة فيهم ما بل (مجاز لقصة ابن عباس) الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولك أن تمنع  
أن المراد بالاخوة أخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوين في حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانيا)  
قال الله تعالى (انامكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبينا وآله (عليهما السلام) والاصل  
في الاطلاق الحقيقة (قلنا) لانسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلاة والسلام (بل) هما (و) فرعون  
أيضا) وهو وان كان غائبا لكن أدخل في مخاطبين تغليبا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في الحرب  
اذ نفضت قبه عنهم القوم (وكذلكهم شاهدين أى) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة  
(والسلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) نضر الدين (الرازي) بأنه اضافة الى المعولين أى الفاعل  
وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرب وحينئذ لم يستعمل في الاثنين (وقد يقال انه) أى

(فصل) في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونسوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجعات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لا يراه رأي أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وغيره او ما يدل عليه ولم نتعمد الا بقول خبر يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتفون بذلك مذهب مخالفت القياس ويقعدون ذلك حديثاً من غير تصريح به وقد انص في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأى

تجاوز الاضافة الى المعمولين (بحسب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلاً في الطلاقين (الامعاء) في الطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرًا منوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتاباتهم هم شاهدين فانما يصح جواباً في نفسه لا توجيه هذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضاً لانه مجاز خلاف الاصل قلت هي تاضرورة فان الأدلة الصحيحة قد دللت على أن الأقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهم ما تجاوزوا طلاق الحكم على الشأن أيضاً فتجاوزوا الثاني أكثر شمولاً بالنسبة الى الاول فحمل عليه فمدبر (أقول) اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافة اليه مع بقاء معنى المعنوية وبقائه من الفاعلة بمعنى الفاعلية أو المعنوية و اضافة اليه من غير اعتباره بمعنى الفاعلية أو المعنوية بل لافادة الملازمة (و اعلم مرادنا اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معهودان) باقيا على معنى الفاعلية أو المعنوية (بل) أضيف اليهما (لانهم ما لا يسان) أي الحكم الملازمة لهم ما لا يقوم ولا شك أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعمولين وانما لا تصح بالفتح والاول (فتأمل) فانه وان كان كلاماً متيناً لكن خلاف المتبادر المناسق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (زاد الجمع يقتضي الجماعة) قال أهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فافريقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطاع الا ان الالف قد تقدمت (أقول) اذ اريد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة لم يكتف باليد في الحديث كما كان المشهور (فانزع) ما كان رد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغة الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخالف عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولو كان كونه الجماعة المحكوم عليهم بوضع الصيغ بارئاً من اشغال الاثنين غير لازم بل كامات الفاعلة تدل على خلافه فافهم (قلنا) لم يرد عليه واد وأصحاب الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فما فوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلواتية (أوجوا السفر) والمعنى والله أعلم برأيه الاثنان المعنويان وما فوقهما جماعة في الصلاة يردون فضلها أو الاثنان المسافرين فما فوقهم جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الامر من مائة فرسخ من هذا الحديث السانعون كونه الاثنين ولو شئنا (قالوا) لو جاز اربعة الاثنين بصيغ الجمع ولو جاز اربعة الاثنين التنبيه بها وتوصيفها بها (و لا يقال جاعني رجلان عالون ولا رجال عالمان) بانفاق النخلة (وأجيب بأنهم يرايون ضرورة اللفظ) في الثبوت فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التنبيه مجازاً (قبل فيه دعوى) فانه لا يقال جاعني زيد وعمر والعالمون مع أن الموصوف ليس في صورة التنبيه (أقول) ربما منع الجوز (انه تنوع هذا التركيب فلا يستلزم وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنخلة (على أن الجمع) بين اثنين أو أشياء (بحرف الجمع) تكفي للتنبيه والجمع (بالجمع) بل لفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التنبيه ان كان واحداً وان كان أكثرين فيحكم الجمع فاعلموا لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تنبيه بل لفظ الجمع فيثبت التماثل في السور (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لا فرق عند القوم) من الفسقة هاء وأهل الاصول (بين جمع القابلة) وبين جمع (الكثرة وان صرح به الفاعل) أي بالفرق بأن أقل جمع القابلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان الحمل بينهما) أي من يجمع القابلة والكتلة (العموم مطلقاً) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم) من غير فرق وإذا أجمع على أن لا فرق بينهما على دراهم أو أقلس بالثلاثة صريح (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر من جمع القابلة عشرة وأكثر من جمع الكثرة ثمانية (وان قيل به) في التلويح (لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد في صيغته) في صيغته أي عدده (فان سرق في المثالين

فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر وقد نص على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى فإن اختلفت الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى لمزيد فضلها وقال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الأعلام والأكبر قياسا لكثرة القائلين على كثرة الرواة وكثرة الأشباه وانما يجب ترجيح الأعلام لأن زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن الإهمال والتقصير والخطأ وإن اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مرة الحكم أولى لأن العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لأن سكونهم على الحكم يحمل على الطاعة والوالى وكل هذا مرجوع عنه فإن قيل فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكورين بما فوق العشرة صحح فلا فرق إذن بينهما (وحصة نحو) جاني (رجال عاقلون وأئمة عقلاء) أي ولان توصف جميع القسلة بجمع الكثرة وبالعكس صحح فلا فرق (هذا) ما هو الحق فإن قلت النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا عند ادب قولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون بالاذلون جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الانفاذ فتأمل (في) (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معرقا باللام أو بالاضافة أو منكرا منفيا بحرف النفي (الكل فرد) (فرد) (كالفرد) أي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجهه ورأى أهل العربية (وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنتان خارجان عنه (لأنما تقدم من الاستثناء) فإن استثناء الواحد صحح بقية وعرفا وهو لا يخرج ما لا يدخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الاورق ونحوه فإنه أراده قرأت جميع أجزاء الكتاب الاورق وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وإن جوز فقول باطل لا يلتفت اليه أو مؤول (و) لنا (الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد لا ترى أنه كيف استدلل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد قرروا وسلموا وأجمعوا به على أن لاحق في الخلافة لواحد من الانصار فإن قيل فعلى هذا فيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصير قال (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضي سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الزمان) فالعنى والله أعلم لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفاء في الزمان مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصرف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يمتثل التشكيك فيه وأما هذا فقد دمر من الانصراف عن الظاهر فشايع لا بأس به بل يجب لا يحجب القواطع ذلك ولوسلم أنه يستدعيه باعتبار الزمان فالدرء لأخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي وأتباعه (قالوا أولا) لو كان استغراق الجمع لا لا حاد لما صحح النفي عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط (قد صحح لارجل في الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل قلنا) جواز لارجل (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطالب (و) ان أراده جواز من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما يرشدك الجماعة تطبيق جعل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مسئلة لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء على أن الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جواين أحدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والا حادوا حاد لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يدعيه أنه غير صحيح واللامع الاستثناء فتأمل فيه والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حينئذ هذا (و) قالوا (ثالثا) دوى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضي الله عنه أن استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضه سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكبر جملة الحكم

فلما قال القاضي لا ترجح الإيقونة الدليل ولا يقوى الدليل بصير مجتهد إليه والمختار أن هذا في محل الاحتياط فربما يعارض  
طمان والاحتياط في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الاحتياط ويكون ذلك أغلب على ظنسه ويختلف ذلك باختلاف  
المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاعدها الاحتياط والافلا فرق بين غيره  
وهذا قريب ولكن مع هذا لا يخفى أن يكون مصيره اليه للاختصاص به بمشاهدة ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما إذا حمل الاحتياط  
لفظ الخبر على أحد محتمليه ففهم من ربح ومنهم من قال إذا لم يقل علت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله شاهدتها

من الكتب الأخرى المعهودة وهي المنزلة على الأنبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر (في مسألة تجمع المذكور  
السالم ونحوه مما يغلب) فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث يصح إطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تعاميا  
وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكور والمؤنث بالنساء وعدمه واستمرز بهذا القيد عن الجمع الذي مفردة لا يصح إطلاقه  
على النساء أصلا كالرجال فإنه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفردة متناول لهما لغة ووضعنا للناس فإنه يتناول اتفاقا وعن  
الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فإنه مختص بالنساء اتفاقا وإن وجد فتأمل فيه (مثل يشمل النساء وضعنا) كما أنه يشمل  
الرجال (نفاذ أكثر) من الشافعية والمالكية (خلافا للحنابلة) فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار  
الأول وقال (لأن المتبادر) منه عند الإطلاق (من دون قرينة) صارقة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات  
الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخدم لا يساعد عليه (واستدل أولاً بقوله) تعالى (ان المسلمين والمسلمات)  
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعات والخاشعات والمعتدقين  
والمعتدقات والعصاميين والعصامات والحافظين فروعهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا  
عظيما فتدعوا على النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التأكيده ولم يدخل بل استبعدت  
الصيغة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكيده) فالصيغة شتمعة بهم في الاستعمال والأصل الحقيقة فهي بهم  
خاصة (أقول فيه نظرا لأن في شرح المختصر أن لا نزاع في أن للرجال وحدهم) أي مستعملاتهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم  
التأكيده) فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكيده ولا عجز (فلا يشبه المدعى) من كونه لهم وحدهم  
(كما لا يخفى) قال مطلع الأسرار الإلهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما يصح من المصنف بل  
المعنى أنه لا قدر المشترك فهو مشترك معنوي وإطلاقه عليهم لكونهم من أفراد حقيقة وهذا لا ينفي في الاستدلال فإن هذه  
الجموع محمولة فبعدة لا تستغرق ما اتصل به فلو كانت متساوية للنساء لكانت مشمولة البسغ فيكون ذكر النساء بعد ذكر الرجال  
التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة والأصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شيء أخر أن مثالا لا يجوز إلا بصح القاعدة  
الكتابية كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاستدلال حقيقة وصار استعمال  
الأفراد حقيقة فإصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا أفراد فرد من العام للتصويرة شائع كما في قوله  
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيده اصطلاحا فإن أريد أنه لو كان الاختلاف حقيقة  
لكان تأكيده اصطلاحا فالألمة ممنوعة وإن أريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الأفراد فيكون التأيس أولى من مجموع  
والاستدلال أمثال الحمل المصدرة بان خلاف الأصل فتدبر (و) استدلال (تاسيما بالقرين) أي بتقرير رسول الله صلى الله عليه  
وسلم (والنفي) أي نفي المؤمنات ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة) أنها قالت يا رسول الله إن النساء وإن ما يرى الله  
ذكر الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في التمهيد وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتيت النبي صلى  
الله عليه وسلم فقلت مالي أرى كل شيء إلى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشيء فقرأت ان المسلمين والمسلمات قال النبي صلى الله عليه وسلم  
حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فبحاء لما عيّن ذكرهن علم أن جميع المذكور غير متناول إلا عن ثم تقرير الرسول  
صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به (وأورد) يمنع فبين ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة إلا عن (بمعناه على عدم  
الذكر) لهن (استقلال) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فإن أريد بالذكر  
الاستقلال في كونهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالاً بل أيضا فلا يصح التكريه بذكر الرجال استقلالاً وضمن وأن أريد

فلأترجم به وهذا اختيار القاضي فان قيل فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تغليب الدينة في الحرم بقول عثمان وكذلك  
 فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي قلنا له في مسئلة شرط البراءة أقوال فعل هذا مرجوع عنه وفي مسئلة التغليب  
 الظن به أنه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فذهب في الاصول أن لا يقلدوا الله أعلم  
 (الاصل الثالث من الاصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعي من استحسنت فقد شرع ورد النبي  
 قيل فهمه محال فلا بد أولاً من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الأول وهو الذي يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك

ذكرهن مقصودا وان كان مع أغبارهن فذكرهن أيضا استقلالاً ولا يصح السكوى أصلاً إلا أن يقال تناول الصيغة للتناول  
 ليس إلا أنهن كالتواضع الرجال فأردن ذكرهن استقلالاً من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما ترى الله ذكر  
 الرجال على الذكر استقلالاً بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالبة نحو الرجال والعباد فأردن أن يذكر كذلك ففسد (قيل  
 الشككة به حينئذ) أي حين ارادة الذكر الاستقلال (بعيد فان الرجال قوامون على النساء) فهن من نوابيهم (أقول لعل مرادهن  
 التماس الذكر كذلك) أي من غير تبعية (تحصيل الشرافة) قال أمير المؤمنين ع رضي الله عنه والله كنف في الجاهلية ما بعد  
 للنساء أمر احتي أنزل الله فهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي  
 قصد تحصيل الشرافة وأيضاً الصيغة متساولة لهن قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة  
 أيان فالشككة بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشككة للذكر الاستقلال في تحصيل الشرافة ففهم (و) استدلالاً (ثالثاً  
 جمع المذكور اجماعاً وهو) أي الجمع (اتضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكور (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فإن  
 النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكور ولا يلزم منه أن يكون مفرداً مذكراً ألا ترى أنهم يقولون نحو السنين جمع المذكور مع أن  
 مفرداً مؤنثاً عندهم هذا وربما يقرره هكذا ان هذا الجمع جمع المذكور باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرداً فيكون مدلوله  
 أحاداً من المذكور الذي هو مفرداً وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكور عندهم ما كان مجرداً عن التأنيدهم ونحوه وان كان  
 الاثنان داخلين فيه ألا ترى أنهم قالوا الانسان مذكور مع أن من أفراذه الاثنا فلا يلزم من كونه جملاً مذكراً أن لا يكون أحاداً  
 مفرداً اني كالأخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير فان قيل) لو دخل فيه الاثنان ويكون جمع المذكور تسمية  
 محضة فمفرداً مؤنثاً أيضاً (فإن تذهب بانه مسألة) وهذا الجمع مما يبق في حروف المفرد وجوباً (قيل) في الجواب مذهب النحاة  
 ههنا (مذهبهم في طبعهم على رأي أئمة الكوفة) والخاص أن بقاء السماع في الجمع غير لازم كما عليه أئمة الكوفة من النحاة  
 كما في طبعهم جمع طلحة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب (انما يراد بقيل أنه جمع مسألة ويلزم أن يكون  
 للجمع مفردان) فإنه شامل الذكور أيضاً فيكون مفرداً مذكراً أيضاً فليس هو جمع مسألة (بل هو جمع مسلم) مجرداً  
 عن التأني (أدخلت فيه مسألة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمرين) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 أبو بكر وأما المؤمنين عمر أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فإنه عند ارادة التعبير عنه ما أدخل خليفة رسول الله في مدلوله  
 لفظ عمر تغليبا للشابهة في الاخلاق الحميدة فكأنه أراد به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان  
 قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرداً (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فإنه حينئذ موضوع  
 بالوضع النوعي لا احاداً لخاصة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار بالنية بأن مادة الجمع حينئذ تكون  
 مجازاً قطعاً وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة ألا ترى أن لفظ  
 الاسود الرماة مجاز باعتبار المسادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشئ فان المسادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي  
 لا احاداً لخاصة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الاسود الرماة  
 فان هذا الجمع من التجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشك لانواعاً في ضمن قاعدة ولا تخصصاً ولأن أن تعهد أولاً قاعدة هي أنه  
 قد اتفق النحاة على أن مثل مسألة لفظ عمر كمن المسلم والتاء وكل منهما ما يدل على معناه فعني المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع  
 التاء ليس الرجل بخصوصه والازم اتصافه بالذكورة والافونية في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أهم من  
 أن يكون مذكراً أو مؤنثاً ونقول ثانياً ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والازم أن يكون مسألة مجازاً لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهاكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهاكم العوام  
مثلا فهو حكم الله عليكم بخوضناه ولكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظرة بل من السمع ولم يرد فيه سمع  
متواتر ولا نقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدركا من مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة  
الكتاب والسنة والاجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب النفي المسلك الثاني اننا علم  
قطعا اجماع الامة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكمهم واه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفرداته كذلك الآن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة ألا ترى أن الضمائر المتصلة  
حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي أن اطلاقة على الرجل خاصة حال انفراده اما لانه موضوع له بوضع على  
حدة فيكون مشتركا ولانه وضع للقدر المشترك يستعمل مجردا في الذكورة قارنا مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه  
التاء من الأونة كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لعني كلي يستعمل في الجزئيات وحينئذ نقول المسلمون جميع المسلم  
الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة وعلى هذا ليس فيه تجوز أصلا في المادة ولا في الهيئة واطلاقه  
على الذكور خاصة اما على الأول وكأنه بعيد فلا شترالك مفردة في المعنيين أولانه كما يجوز استعمال مفردة في بعض الأفراد  
كذلك يجوز استعماله أيضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الأناث المفردات لأن مفردة كان  
لا يدل عليهن مجردا عن التاء فتأمل فيه (و) بناء على هذا الذي ذكر من حديث التغليب (ان دفع ما قيل يلزم أن يكون الجموع  
كلها مالا واحدا من لفظه) وذلك لأن مفردة مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم أن يكون الجموع كلها مسلم يكن له مفردة مستعمل  
أصلا وفيه أنه لا استحالة فيه أن أريد أن لا يكون له مفردة مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وان أريد أن لا يكون مستعملا  
أصلا لاحقيقة ولا مجازا فالزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لو سلك السبيل الذي بيننا لا يرد هذا السؤال  
من أصله لأن مفردة مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فإنه لو كان مفردة مسلما أدخل فيه  
المسألة تغليب الصغى نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاف معتبرا في المسألة الاطلاق  
على الرجال وحدهم وهذا ليس بشيء فان المقصود أن المسلمين جميع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المساكين تغليبا فالاناث  
من أفرادها مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الخطاب (قالوا أو لا يصح) الجمع المذكور (لهما نحو) قوله تعالى (اهبطوا)  
بهنكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما أسأتم (كما) يصح (لذلك فقط والاصل) في الاستعمال (الحقيقة  
أقول ذلك) أي كون الاصل الحقيقة (اذ لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فإنه قد تقدم أن التبادر منه الرجال  
وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء (وأوجب أيضا لزوم الاشتراك) اللفظي (اذل نزاع)  
لأحد في (أنه للرجال وحدهم حقيقة) فالو كان للختلط أيضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قيل عدم النزاع)  
في أن اطلاق الرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فاتهم بقولون بالاشتراك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال  
وحدهم والمختلطين مع النساء (اطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له) لا من حيث خصوصهم  
حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (ثانيا لولم يدخلن) في هذا الجمع (المشتمل الاحكام لهن) اذ حينئذ أمثال أقبحوا  
العلماء من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقراءة عموم الشريعة  
القاطعة كما قال (المسلم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة) لهن (لغة ولتجوز اجازة)  
عليه (بأنه القرينة) والحال أنه يجوز أن يكون مجازا من جهة التغليب بقراءة عموم الشريعة لكن للخصم أن يقول  
ان يجوز خلاف الاصل فلا بصار اليه في دفع بدعوى التبادر الذي مر إن سلم الخصم فافهم (ولذا) أي لأجل أن يقول  
الاحكام لهن اقربنة عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عموم من الاحكام (كالجمعة والجهاد وغيرهما) وانخصم  
يقول انما لم يحمل فيها القرينة اختصاصا بهذه الاحكام بالرجال (ويجيب في المشهور) بمنع بطلان اللازم أن أريد  
عدم الشمول بصفة (بالتزام عدم الشمول فاصاب) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتفريق المناط وحكمي على الواحد  
حكمي على الجماعة كما في المعلوم من الخطاب الشفاهي (وفيه ما فيه) فان الاجماع متأخر عن زمن رسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العاصي ومن لا يحسن النظر فإنه انما جوز الاجتهاد للعالم دون العاصي لانه يشاركه في معرفة أدلة الشريعة وتميز صحيحها من فاسدها والافعال العاصي أيضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسنائك وهم وخيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشيء إلا بسبب ميل إليه لكن السبب ينقسم إلى ماهو وهم وخيال اذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل وإلى ماهو مشهور ومن أدلة الشرع فلم يميز المستحسن ميله عن الاوهام وسوابق الرأي اذا لم ينظر في الأدلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث ((الشبهة الاولى)) قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهم فالاجماع دل على شمول النص لهم من غير حاجة إلى دليل منفصل فتدبر ((تنبيه)) قيل في كتب أكثر المشايخ (قول الحنابلة) هو بعينه (قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال) الحربي (أمنوني على بني فأعطي) الامان (أنه تدخل بساتنه) في الامان ولم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (والأظهر أن ذلك) أي دخولهن (لان الأمان مما يحتاج فيه فحمل على العموم بجوزا) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا بعد أن يقال لو كان هذا يجوز الأجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالجل يجوز في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج إلى دخوله ولهم في الصيغة واعلم أنه ان كان هذه النسبة إلى الحنفية لأجل الفرع المذكور فغير عليه ما أورد لكن النافلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا إليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه ((مسئلة)) الخطاب الذي يعيد لغة هل يتناولهم شرعا) أولا قال (الاكثر نعم) يتناولهم (فيم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) يعهدهم الحكم (وقال) الشيخ (أبو بكر) الحصص (الرازي الحنفى) رحمه الله تعالى يتناولهم (في حقوق الله تعالى فقط) لافي حقوق العباد تحرير محمل النزاع أنه لا شئ أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق ومنهما ما يخص الأحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في أن الظاهر شرعا ما هو عند الأكثر الظاهر تناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه إلى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول (وما عرف عسرف طار) على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة (وان دل دليل على الخروج) أي خروج العبيد (عن بعض الخطابات كالجهد والنجح غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه إشارة إلى رد استدلال النافلي بأن حكم الجهد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن للدليل فلا يلزم العرف فافهم ولأن قول استقرى الأحكام الشرعية فهو جدا أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم إلا ما فيه ضرر بين الملوك كالجمعة والنجح والجهد قبل النفي العام وأما ما أثارناه من كثرناو الشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالأحرار وقليلا يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع كما بعد دخولهم فيها إلا بالدليل فان أكثر عدم الدخول والظن تابع للأغلب فكما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن إلى اختصاصه بالأحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول (قالوا منافع العبد مما لو كة لسيده شرعا والخطاب) لهم (ينافيه) أي ينافي ملك السيد منافع (فلم يكن مرادا في الاستعمال) أي استعمال الشارع (قط) فيتمسارع الذهن إلى الأحرار (وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفا) أقول (اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط) فلا يرد ما قيل ان الخروج لأجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المناقاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع (لا يمنع تناول صيغة) اذ يجوز أن يكون لزوم المحال في صفة صارقة عن مقتضاها وجه عدم ورود أن المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبد مراداً قط فلزم العرف (والجواب لا نسلم عموم مملوكة المنافع في الأوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التي تمنع امتثال أوامر الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تام في حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد وله أن يمنع عن العمل بالأوامر ويشغله بخدمة ففهم لا نقشة محال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الأحكام فاحتمل كل خطاب

فيتمعون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل البنا هو اتباع الأدلة فيمنوا أن هذا مما أنزل اليه فاضلا عن أن يكون من أحسنه وهو  
 كقولهم تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا من سوي  
 المصدق بالمجزة فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العاقل والناسل والمعتد لمريم  
 النافذ فان قلتم المراه به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن  
 أدلة الشرع والأفأى وجهه لا اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص بوجوب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام  
 الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر رأينا الخروج في  
 بعض الاحكام لا يوجب الاشتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لوقوع الدليل على التوقف في الدخول وعدمه وكان  
 مدعاة عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الالهية والعبدية (اذني حدود المعرفة  
 فيباب من حقوقه تعالى وفيه ما بقا كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن ادعى فعله البيان) أي هذه دعوى من غير  
 دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم بأكثرية الخروج ان تم الكلام (مسئلة النبي صلى الله عليه وآله وأجمعهم) (وسلم داخل)  
 عرفا (في العمومات) الشاملة له صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا) يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقا (وفصل) أبو  
 عبد الله الحسين (الجلي) الشافعي وقال (ان كان) الخطاب (مستدرا بالقول كقول يعقوب لم يشك) صلى الله عليه  
 وسلم والاشمله صلى الله عليه وسلم (لنا وجود مقتضى وهو عموم اللغة) فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل  
 لغمة (مع عموم الشريعة) فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع أيضا (وعدم المانع وهو إباء التركيب) فان  
 التركيب غير آب عنه (فيل المفصل لا يساء عليه) أي على عدم إباء التركيب (اذ المتبادر بلا نقاش في بني تميم فلو لم يكن  
 الخطاب) وان كان دخلا في بني تميم (أقول الفرق بينه وبين بني تميم فلو لم يكن) (فصل) فان كما مر ان بني  
 تميم والمنادي لا ينادي نفسه فلما اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في العمومين وان كان الدخول في بني تميم لأجل  
 كون المتكلم حاكما والمنادي غيره ففي قل يابني تميم أيضا كذلك فان الخطاب ههنا أيضا حالك وانما إيات الالهية كلها سواء  
 كانت مصدرة بقل أو لا الرسول صلى الله عليه وسلم حالك لها ثم ان المصدر بقل يقتل معنيين أحدهما أن يكون المصنوع والمر  
 للخطاب بالامر لبني تميم وحينئذ يكون الخطاب امر حقيقة وحديث لا يتناول الخطاب بقل التسمية والشافعي أن يكون  
 المصنوع بالامر بالكتابة والكلام لغير حقيقة حقيقة فيمنع من تناول قطعا فإنه ليس امر حقيقة بل هو ما مر من امر مريع غير ممكن  
 مع هذا ما مور بحدسية هذا الامر فان أراد الجلي بالمصدر كلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فتع التناهي بيه والا  
 فلا فتدبر (واستدل) على المختار (بان الاحكام) رضوان الله تعالى عليهم (فهو هو) أي الاول وقرره رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم (لأنه اذا لم يعمل بغيره سألوه عن الموجب) للترك (فذكره) ولولم ينفذ به لم يكن لشرائعه وجه (أقول)  
 لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الحقيقة (بل يكفي بعموم الشريعة دال على) فيم التناول (وأما) ما قالوا  
 (مقتضى المسئلة الآتية) من عدم دخول المعصومين فان احتجاج رضي الله عنهم فمعه تنازل اسمهم باسمهم (فقد مر)  
 المخصص بالأمة (قالوا أولا) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأمورا) للشافعي تناول الخطاب  
 يقتضي المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغا ليه) والدخول في الخطاب يلزمه لزوم إياه بأمره  
 صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكلف (ويجيب أولا بأنه يجوز) اجتماع الأمرية والمأمورية وذكره في إياه بأمره بأمره  
 (من جهة) كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الأمر على من أتى  
 من المأمور) فهم امتنا فيمان لتنافي البرازم فلا صحة معان في ذات (والمبلغ بعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمع في ذات  
 يلزم عليه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لان سلم علواً أمر فان العلول ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعلاء والبال في هذا الموضع  
 مفيد في المتأتم أعرض عنه وقال (لوسلم فحينئذ الأمرية والمأمورية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وتكون مبلغا  
 اليه قاله طالع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الأول أنه خبر واحد لا تثبت به الأصول الثاني أن المراد به مائة جميع المسلمين لأنه لا يخالو أن يريده جميع المسلمين أو أحادهم فان أراد الجميع فهو صحيح إذا لامة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دلائل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان أراد الأحاد لم يستحسن العوام فان فرق بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا إذا كان لا ينظر في الأدلة فأى فائدة لأهلية النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وفائدهم تمسكوا بالنظواهر والأشياء وما قال واحد حكمت بكذا أو كذا لأنى استحسانه ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة إلى التبليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) يجب (ثانياً أن الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حاله) فيمنع من الأمرية وكونه مبلغاً (أقول رده قوله تعالى وأولو الأمر) هذا سهو من التأنيخ والصواب وأولى الأمر (منكم فانه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) وإذا كان الأدنى أمراً فالأعلى بالطريق الأولى (و) يرد أيضاً قوله تعالى بلغ ما أنزل إليك الآية فان الخطاب العام (لنبي صلى الله عليه وسلم منه) أى مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعه أفلا يحال النع وتخصيص الخطابات العامة بعد كل البعد (و) يجب (ثالثاً أنه عليه) وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة (و) السلام بالقياس إلى نفسه ليس أمراً ولا مبلغاً وان كان بالقياس إلى غيره أمر الله ومبلغاً فلا يلزم اجتماع الأمرية والمأمورية فيه صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغاً ومبلغاً إليه ولوأرجع الجواب الثاني إليه لم يبعد فان الجيب به شارح المختصر ولم يجب هو به الجواب وحينئذ لا يرد عليه ما أورد (أقول يرد عليه) قوله تعالى (بلغ ما أنزل فان) كلمة ما عامة (و) الخطابات العامة منه) فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أنزل إنما يستدعي أن يكون مبلغاً للكل لأن يكون مبلغاً بالنسبة إلى كل مكلف إذا المتبادر منه بلغ ما أنزل إليك من الخطابات العامة وانحصارها إلى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخل فيها أو يكون مبلغاً لها بالنسبة إلى أغياره هذا (و) قالوا (ثانياً) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (و) وجوب صلاة الضحى) وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة الأضحية) وهذا غير صحيح على رأينا فان صلاة الأضحية واجبة عندنا على الكل (وحرمه أخذ الصدقة) فان قلت حرمه أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليس هي محرمة على بني هاشم إلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمه التصديق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالأصل (و) حرمة (خاتنة الأعين) وفسرت بالاشارة إلى الأيلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روى في التواريخ بسند متصل انه جاء أمير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سرح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهردمه قبل فقال بعد ذهابه هلاقتهم قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشرمت بعينك فقال لا يحل أولاً ينبغي للنبي خاتمة الأعين (واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه ان أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه أنه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة (واباحة الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها انه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا الا وقد أباح له الله تعالى النساء كلها (إلى غير ذلك) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالة على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) أن الخسر وج من البعض بدليل لا يوجب الخسر وج من كل عام (مطلقاً كالمريض والمسافر والخائض) خسر جوعاً عن بعض الخطابات ولا يلزم الخسر وج منه مطلقاً (مسئلة) الخطاب التجيزي (لا التعليق) فانه قد تقدم أنهم المعدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فيمتناول المعدومين (نحو يأيم الذين آمنوا لا ييم المعدومين في زمن الوحي) أى نزول الخطاب (خلاف الخطاب له وأبى السر مننا) لنا أولاً لأن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطاب التجيزي الشفاهي يقتضي تعليق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات فهو من شهد منكم الشهر فليصمه أعني بصيغة يمكن تعليقها بالغائبين فأنهم صالحون لتعلق الطلب

يكون استحسانك شرعا وتكون شاربنا وما قال معاذ حيث بعثه الى اليمن اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط  
 (النسبة الثالثة) ان الامة استحسن دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه  
 وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب لان التقدير في مثل هذا يقع في العادات فلا تحسنوا  
 زلزال المضائق فيه ولا يجهل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول أنهم من أين عرفوا ان الامة فعلت ذلك من غير حجة  
 ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته به وتقديره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فإنه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يأبى الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله الغيب أو يقال انه  
 جعل بالتغليب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كباين المصنف رحمه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من  
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والكل من في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى  
 الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية فيثبت ذم مع الطلب والنداء والجواب عنه أن  
 معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يغرب شئ منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم فلو اعلق بهم الطلب لعلق بافتقارهم  
 في أزمنة وقوعهم به فلو اعلق التكليف والتعليق ولا كلام فيه وإن أريد بالحضور عنده ما أرادت القائل من  
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده مع سجانه وسمو هذا الوجود وجبرادهر باو معتمته تعالى سبحانه لهم في  
 هذا الوجود الواقعي معية دهرية وأن أعدامهم ليست أعدا ما حقيقته في الواقع بل غيبو بزمانية فشاخنا الكرام يرونه  
 سفسطة غير صالحة لا ابتناء الحقائق العلمية فتداعى الأمر الشرعية فتدبر (قيل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم  
 صحة نداء المعدومين (حق في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فإثر) النداء (فيه تغليب) للموجودين  
 على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه بل  
 (فلا يجوز النداء والطلب تخيير حقيقة) وإن صح تعليقا وصوره (وإنما الكلام فيه) أي في الطلب الحق في تخييرا وفيه نوع  
 مساححة فإن في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد ويطلب من كل لكن يتميز بل المعدوم  
 موجودا فالاولى أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ يخص لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تخييرا (على أن  
 التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل  
 بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب (لا في التكليف) أي ليس  
 التغليب في التكليف ولا يصححه أيضا (فإن كل واحد من المعدومين حينئذ مكافئ حقيقة) وتجب أيضا في نفع فيه التغليب  
 لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فلينأمل) فإنه أحق بالقول (و) لنا (ثانياً) أنه لم يعم الصبي والمجنون وذلك لعدم  
 التفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون فجاء مع عدم التفهم  
 (قيل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبي والمجنون (بناء على دليل) وهو رفع القلم عنه ما (لا ينافي) عموم الخطاب  
 وتساوله لفظا) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجماع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب)  
 لا تنفعا شرطه الذي هو التفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمجنون الذين لا يعرفون فلا يرد أن الصبي غير متميز الإرادة  
 لأنه ربما سمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روي اليه في من اناطة الأحكام بالعقل قبل النسخة وقد تقدم نسخ عنه  
 فأن صبح دخوله قطعا (فلا يعهم إرادة) وإذا لم يعهم لانتفاء التفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعهم أيضا وإن أريد  
 مطلق التناول لفظا والشمول وضعا يقال (ومطلق التناول) لفظا (غير محل النزاع) بل النزاع في عمومهم إرادة المتكلمة (قالوا  
 أولا) لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الأحكام اياه (لم يزل العلماء يشعرون بتدلي من هم في  
 أعصارهم) وكان معدوما من الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على أنهم قلة) يخبر أن  
 لا يكون الاحتجاج لأجل دخولهم في الخطاب إرادة بل (ذلك) أعلمهم بعدم الشريعة) لكل مكلف موجود من زمن الرضى الى  
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانياً) لو يكن الرسول صلى الله عليه وسلم (خطابا لهم) لكان  
 مرسل اليهم اذ لا تبلغ اليهم (الاجمعة العمومات) ولا ارسال التبليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الابهة

والمصوب في الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة بسبب الرخصة الثاني أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أُلغى ماءه فمأخذه من المثل إذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون من المثل فيقبله السقاء فان منع فعله بمطالبة فليس في هذا إلا الاكتفاء في معرفة الأباحة بالمعاطاة والقرينة وبرك الماء كسنة في العوض وهذا مدلول عليه من الشرع وكذلك داخل الحمام مستباح بالقرينة وممتلف بشرط العوض بقرينة حال الجماعي ثم ما يبذله إن ارتضى به الجماعي واكتفى به عوضاً أخذه والإطالة بالمزيدان شاء فليس هذا أمراً مبدعاً ولا كنهه منقاس والقياس حجة التأويل الثاني

العمومات (بمنوع بل) الخطاب (لبعض شفاهها) وهم الموجودون زمن الخطاب (والباقي ينصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الإرسال (قبل النظم القرآني مجازي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (بمعن المعلوم) كما تقدم فلم تناول اللفظي أيضاً لعدم الإبطال التام (قلنا المجازة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفسق بين التعلق) منجزاً كما في الخطاب الشفاهي (والتعلق) كما في الكلام النفسي وإذا كان فرق بالتعلق والتعلق فيجوز الافتراق بدخول المعلوم وعدمه هذا (مسئلة) المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) إن كان داخل في الصيغة (عند الأكر) من الحنفية وغيرهم الحاصل أن المتكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) وأكرم من أكرم ولا تمنه وقيل لا يدخل (لنا تناول لغة) لأن الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المعتبر (لم يعرف) قالوا المتبادر خروج المتكلم أجاب بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لا سمع) قائم بالادلة (نعم قد يخصص) الخطاب بغير المتكلم (بالعقل) إذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلاً (نحو الله خالق كل شيء) بناء (على أنه شيء لا كاشياء) أخر مخلوقة ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كالأشياء التي بمعنى مشيآت والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصيص (فافهم) فانه الصواب (مسئلة) خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعبر عنه لغة وعرفاً ونقل عن الحنابلة خلافة) من أن الخطاب لواحد من المكلفين يعبر عنهم كلهم ولما كان القول المختار ضرورياً فإنه من الواجبات فإنه لئلا الواحد والعرف المغير لم يطرا والمنع مكابرة أول كلامهم وقال (ولهم يدعوهم) للمكلفين (بالقياس) بالغاء الخصوصية ونفي الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا يشكرونه وما استدلو به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أن يزيد من هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكى الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزى بحكمهم صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم عليه) من الرجم بالرنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضي الله عنه قال جاء ما عزم من مالك إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك أراجع فاستغفر الله وتب إليه قال فراجع غير بعد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم أظهر لك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبه جنون فأخبر أنه ليس بجنون فقال أشرب خمر افقام رجل فاستنكهه فلم يجده منه رجح فقال أزيدت قال نعم فأمر به فوجم ثم إن ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والذئب بالذئب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمران الله بعثت محمد بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجموا بعدة والرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الشبيل أو الاعتراف رواه الشيخان وأمثال هذا كثيرة في نصوص لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ما عزم رضي الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم من هذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لكن الأمر سهل فإن هذا منافسة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على واحد على غيره مأثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الأنام ولا حاجة إلى البيان (وأما استدلالهم بقوله) صاوات الله عليه وآله وأصحابه (بعثت إلى الأسود) أي العجم (والأحمر) أي العرب رواه الإمام أحمد وابن حبان كذا في التيسير (وقوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس) وجه الاستدلال أن البعثة كانت عامة كانت خطابات صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً عامة (قضية) لأنه لا يدل على أن الكل) أي كل الخطابات (الكل) أي

لا يستحسن قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على ابرازه وانظاره وهذا هو س لأن  
 ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليظهر بأدلة الشرعية لا بد له أو ترينه  
 أما الحكم بما لا يدري ما هو فنأين يعلم جواز أو ضرورة العقل أو نظره أو يسمع متواتراً أو أحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك  
 كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها فالقياس أن  
 لاخذ عليه أن كنا نستحسن حذو فية قول لم يستحسن سفل دم مسلم من غير حجة اذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن

لكل واحد من المكلفين فان ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكل وانما يلزم منه كون شيء من  
 خطباته عاماً للكل لأن كل خطبته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً لا لغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر (مسئلة \*  
 خضابه) تعالى (لرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) فهو بأمر النبي (هل بم الأمة) أم لا (فالحنفية والحنابلة)  
 قالوا (نعم) يعمهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يعمهم (تسلك النفاذ أو لا بأن مالوا لا يتناول غيره لغته) فالخطاب له  
 صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره (ويجاب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا ينفقه ما ذكرنا (فيل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى  
 العرف خلاف الأصل فلا يثبت إلا بالدليل (أقول دللت الأدلة لا تيقن على نبوته) أي ثبوت العرف ثم قبل أنه من الضروريات  
 أن لفظ النبي ليس مستمراً في العموم قطعاً وتحققاً كالمنا أن مقتضود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول  
 الحكم لمن يقتدي به لا بأن اللفظ الموضوع بأمر من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي اختياره من مقتضى الحق يكون خلاف البدئية  
 بل يقول إن هذا التركيب أي تعاقب الخطاب عن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولك مثلاً لا يفعل  
 فله يدل على الحكم على المثل بعدم الفعل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف لنفي الخلل عن الخطاب كذا هذا (و) تسكروا  
 (ثانياً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط فتخصيصاً) وليس كذلك (سابعاً) (ويجاب)  
 في شرح المختصر (بأن بطان الألف) ولا نسلم الاتفاق عليه فاما قائلون بكونه تخصيصاً (قوله كثر يد على العام) فغير مدعى  
 اعلم عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخصص بالعض والتحقق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً تناول الحكم لاقتدائه به  
 وأتباعه فإذا أريد الاختصاص به فقد تغير عمله في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمي هذا التغير بتخصيصاً  
 فتخصيص التركيب والتخصيص كإيراد على المفرد يدل على المركب كسائر المجازات فانما يكرر على المفردات ترد على المركبات كما  
 بين في علم البيان فان أراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو رقيق وان أراد التخصيص في المفرد فهو واحد حسن إلى من  
 لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بأمر من له رتبة الاقتداء به إلا بتابع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم  
 وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه فتخصيصاً (واختار الجمهور أولاً بأن المرجع له من حيث  
 الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (البدليل) صارف (وكل من ذكركم يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً) لا بتابع  
 مشترك حتى يكون عمومه كعموم مالوا لا يدل على كل فانه مع قطع النظر عن الجماع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (وسمع)  
 الشيخ (ابن الجلب) هذا الفهم (مكبرة) وانكار الضروري وقد يقرر المنع بأن الشمول لا يتبع بواسطة وجوب  
 الاقتداء به صلى الله عليه وسلم وانهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن مقتضود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وان كان  
 حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لا أن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والمتبوع واحد بل لا تقيس أو تقيس وانكار هذا  
 مكبرة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بأمر المتبوع على الشمول فلايس بمكبرة لانه في غير شمول النزاع فتدبر (و) استجيب  
 (ثانياً) بقوله يا أيها النبي إذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والمراد به وأتباعه (و) بقوله تعالى قلما فشيء ربي  
 منهم وطرا زوجناكم (لكن لا يكون على المؤمنين حتى في أزواج أديانهم) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولاً لا بتابع المنة بل هذه  
 التامة وترى وجهه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن  
 يستنكحها (خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وآله وسلم لاسلام عاماً لا بتابع لما كان هذا القول قائداً  
 وأجاب الشافعية عن الأول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم لا يشرىف والمقتضود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تخصيص  
 على ثبوت الاتباع وإشارة إلى الإلحاق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الإلحاق بالقياس وأراد المحقق دفع عنه

يقول تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن فتصدقهم ونقدروا في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف ما لو شهدوا في أربع بيوت فان تصديق التراجع بعيد وهذا هو سبب اننا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه كالمشهد ثلاثا وكما لو شهدوا في دور واحد والرجم من حيث لم نعلم بقينا اجتماع الاربعة على شهادة واحدة فدرء الحد بالشبهة أحسن كيف وان كان هذا دليلا فلا ننكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استحسانا \* التأويل الثالث للاستحسان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن يجزع عن نصره الاستحسان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو أجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد) من هذه الامثلة (بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفهومة) للتناول العرفي (فتناقشات المخالفين) فيها (طائفة) فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود أن هذه قرائن انهم العموم فتدبر (مسئلة) خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذها من كل نوع) يعني أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثاني وتكامله في جزئ من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة (أما عند الخنفيه فلا تمانع بمقابلة الجمع بالجمع بقيد انقسام الآحاد على الآحاد) فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلووا (بالاستقراء بخور كبروا دواهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في أذنه (الى غير ذلك) نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الادابة ولا يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يغسل الاوجهه فلا استقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلوبا ممنوع قلت التبع في الاستعمالات يحكم بأن المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (ونقض بقوله تعالى وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام (أقول التخلف في بعض المواد) لصارف كما في المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لأن مبناه على الغلبة) والذليل في الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند) الامام (زفرو) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والأمدى) ومن تبعهم فلا تمانع اذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد (ويجيب) عنه (بمنع الملازمة) فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم الجمع مجموع فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسيجي عافيه ولك أن تبني هذا على أن من التبعيض فالمعنى من بعض أموال واحد واحد وهذا غاية لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أول افتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومنه) الامام (الشافعي) رضي الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الامام (لانه جمع مضاف) الى كل واحد من آحاد الجمع (وهو العموم) في كل نوع من مال كل واحد واحد من المالك (فالمعنى خذ من كل مال لكل) من المالكين (وأورد) عليه (أولاً أن كل دينار مال) فلو كان عامادخل كل دينار فيه ويحب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعاً) ويحب) عنه (بأنه خص بالاجماع) يعني أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصاً (فبيّن في في السابق) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر إن تم اختصاص هذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله لان المدعى عام (و) أورد (ثانياً) لوصح ما ذكرتم لما كان بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان كلهم مال للعموم (وفرّق بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل بالانقسام) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا معارضة أو نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلي باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلي واحد فتدبر (ويجيب بأن البراءة الاصلية قرينة) صارفة عن جملة على كل (على كل الجمع على المجموع) يعني أن مقتضى اللفظ ههنا أيضاً كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه فتبقى الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار طاهر بثبوت الدين لكل واحد وثبوته لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة أحدها ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والالم يكن اقراراً مانعاً من البراءة من الدين الى الوديعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائر هابيل خاص من القرآن مثل قوله مالي صدقة أو لله على أن أتصدق بما لي فالقياس لزوم  
التصدق بكل ما يسمي مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بما لا زيادة له تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد المال  
الزكاة ومنها أن يعدل بها عن نظائر هابيل السمة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتمدد على خلاف  
قياس الأحداث وهذا مما لا ينكر وانما يرجع الاستسكان الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بضميمة استحسننا من  
بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم إلا أن يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قيل) تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية  
فإن الأصل براءة الذممة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا تلحق فارقة بين الآيتين والقرار (أقول  
احتمال الامتناع في الآيتين) فانها موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بينهما في خلاف الاخراج عن نوع  
واحد (يعارض البراءة) عن الوجوب (فمقي العموم سالما) عن المعارف (فتأمل) فالتأمل أن يقول أن يقول ان الوجوب  
مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد والوجوب فيه أو كذا والامتناع عند أشد فهو بالاحتمال أحسن وأحرى  
وأجيب بأن الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر أصلا عند العليم الخبير فلا ربح له الاحتمال وفيه أنه ينبغي على  
هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يكتفى بما فيه الاحتمال لاحتمال الوجوب لكل فبقي  
الذمة مشغولة كاذناسات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثا) عموم الجمع (المضاف أو الخليل) (ليس كعموم كل فإن  
ذلك) أي عموم الجمع المذكور (للجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية الا لوجوب من مجموع الاسرار التي لكل  
واحد واحد لا لوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه إن أراد بعموم الجمع العموم المجمع من شمس لم يكن  
لأنه يفتكم وإن أراد بعمومه كعموم كل فمضروع فقد خرج افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول من يفتكم) لا اعتبار  
فإن الاستدلال بالشائع الحكم على كل واحد واحد ومقتضى الجمع هو أيضا ذلك (ثم اختار في أنه لا يلزم قاعدة أول كل فرد)  
وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع من بعدهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (ورابعاً) في الايراد  
في إضافة الجمع الى الجمع (إضافة الجمع الى كل واحد) واحد من أمثال الجمع الآخر (ممنوع بل يجب أن يعتبر أولاً إضافة  
الاتحاد الى الواحد) ويكون المقصود إضافة ذلك لكن لما كان تعديداً لخاصة متعمدة أو مضافة الى العلة بل عبرت بإضافة الجمع  
الى الجمع بقال (ثم) اعتبر (إضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود (فأفراد الجمع هي الاتحاد المتقدمة فتدبر) فإن قلت كان  
حاصل الاستدلال أن أصلهم جميع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الأول فمضمر في الثاني ومسلم فلا توجبها هذا الكلام  
قلت إضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه إضافة اتحاد الى الاتحاد بعد إضافة الجمع الى الجمع للاختصار  
فيقيد بالترتيب نوع يفيد فيه إضافة الجمع بالذات وأولاً يفيد عموم الجمع كما في كل واحد واحد فإن أراد الثاني فإنه مضمر في قوله  
كما يفيد عنه عبارة وإن أراد الأول فلا يفيد المسئلة وانما عرفت عن التعرض لهذا التناقض لكونه بعيداً من أن يرد  
شغل في إثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولأن تقرير الجواب هكذا أن آتاه بالحق المسائل نوعان الأولى المسائل التي  
تصل بإضافة المسال الى المسال فيلزم فرد من المسال وكذا ما لا يذكر وكذلك الثانية المسائل التي هي من الأنواع الدليل والبرهان  
والعلم والذهب والفضة والاشياء كنهذا الذهب وهذه الفضة ونسبها الى الجمع المضاف الى الجمع انما هو الافراد من النوع  
الاول دون الثاني بدليل الاستدعاء فإن أرادوا بالكلية كبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم الافراد من النوع  
الاول فسلم غير مفيد وإن أرادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثاني فمضروع بل شارح المسألة فمضروع (والاستدعاء) المسائل  
قد يشتمل من مدحاوذا مثل ان الاراراني نعيم وإن الفجاراني جحيم فهذا (العام) (الذي) (بمع) جميع افرادهم لا قال (الأكبر)  
من الخفية والمالكية والحنابلة (ثم) (بمع) (خلافاً للشافعي) رحمه الله فإنه لا يعم عنه (حتى) (منع بعض) من الشافعية  
(الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فشرهم عذاب أليم يوم يجرى عذاب النار  
جهنم فذكرهم فيها عذاباً أليم وجنهم) (الآية على وجوب الزكاة في الخلق) من الذهب والفضة لأن الزكاة لو غيره بأن هذا العام يقع  
في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الخلق وجبه الاستدلال أنه يروى البيهقي عن أم المؤمنين رضي الله عنها أنها

(الاصول الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطانها وقسم لم يشهد الشرع لابطالها ولا اعتبارها أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظري كيفية استثمار الاحكام من الاصول المثمرة ومثاله حكما أن كل ما أسكر من مشروب أو ما كثر في حرم قياسا على الخمر لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يا رسول الله ان لي أوضاحا من ذهب أوفضة أفكر نهو قال كل شيء يؤدى زكاته فليس بكثرة ومثله عن أمير المؤمنين عن رضى الله عنه ليس بكثرة ما أدى زكاته في رواية ابن أبي شيبة وعن جابر موقوف في رواية ابن أبي شيبة ومرفوعا في رواية ابن عدى أى مال أديت زكاته فليس بكثرة وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوف وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما أدى زكاته فليس بكثرة وان كان تحت سبع أرضين وما لم يؤد زكاته فهو كزوان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما أدى زكاته فليس بكثرة في رواية ابن أبي شيبة وعن أمير المؤمنين ع قال يابى الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا لطبيب بها ما بقي من أموالكم وانما فرض الموارث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم أحجى عليها نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله لما الى الجنة وإما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدرر المنورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكثرة الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاته ما هو عوام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد بن كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى أن المراد بالكثرة في هذه الآية امسا كهما فارغين عن الخواص الضرورية لئلا فعند من يجب اتفاق ما بين من قوت نفسه وقوت عماله وامامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفه عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيئ الاسلام أيضا رضى الله تعالى عنه (لنا أنه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولا معارض) للعموم فان المدح والذم لا يصلحان للمعارض بالضرورة وغيرهما مفر من الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سبق بقصد المدح والذم وقد عهد فيه بالمبالغة) والمبالغة لا تكون فيما ليس بذي كمال ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشاء ما نقول (لا نسلم أنه سبق له وانشاء ذلك) حتى يصح ذكر ما ليس بواقع (بل اخبار) عن أمر واقعي (فيه مدح لا ترى الاخبار بالمدح والذم) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه خبر سبق للذم والذم بذكر ما ليس بواقع فباطل فان شأن الله تعالى يرى عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للذم أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم معاهدين في المبالغة وبعد فيه تأمل كما لا يخفى (وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للثبات لا يفيد الأبلغ في الحكم (فالسوق) للذم والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤيد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قبيل) في اثبات أن السوق له ما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل) يتحقق (بذكر العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم أو الذم صارف عن العموم والافات المبالغة (أقول) عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم بمبالغة في مدح كل واحد واحد لا نه زيادة) أى لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد وثباته لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغراقا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بأن الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم كذا العام وعدم ارادة العموم فالخصوص أكثر فهو المتبادر وجوابه أنا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازين وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثرية ثم انه لا قطع أيضا أن في كلام الشعراء المجازين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فانهم غير متعنيين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة ظن

مناط التكليف فتجريم الشرع المحمدي دليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع لطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين فلما ذكر عليه حيث لم يأمر باعتناق رتبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقق اعتناق رتبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في اجتناب الصوم لئلا يجرب به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بقضاوهم ووطنوا ان كل ما يفتنون به فهو تخريف من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معيناً استعمال فيه اللفظ استعمالاً لاشياءها وأما اذا كان لفظاً مستعملاً في معنى في استعمال وفي آخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما عينت على فهم هذا فنذكر (مسألة) اذا علل الشارع حكماً بعلة بأن يقول الحرام لأنه مسكر عظم في شئها (أي فيما يوجد فيه تلك العلة) بالقياس (بالصيغة) قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل) عم (بالصيغة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) (بالقاضي) (لا يعم أصلاً) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما (لنا الظاهر استقلال العلة بالعلة وكما وجدت العلة المستقلة وجد المعاول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) والالكان قوله أعتقت زيدا السوداء فتعنى عتق جميع السودان من عبده) لانه حينئذ بمنزلة أعتقت كل أسود (والالزام باطل انشاقاً) فالمازوم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً فانه يكون بمنزلة أعتقت كل أسود في عزم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلة قلنا فانه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق أو الطلاق بل لا بد من صيغة الدالة عليه دلالة وضعية أو عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) يمنع الملازمة (لان السوداء مفعلة) (الاعتاق) (غير مستلزمية) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة الملازمة للعموم في العلة الصحيحة (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة للازم العلى وما في معناه يدل على العموم ولا يدخل الاستقلال والاستلزام في انهم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعياً وعرفاً قال في الحاشية الكلام في العلة الجمعية لا الواقعية فحينئذ هما سواء فتأمل ففيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معالمة بالعلل الجمعية لكنها متضمنة للاحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة على التحقق الحكم أيضاً وجدت تلك العلة فانه لازم ومقتضى الحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست على الحكم حتى تستلزمه بل لصحة الاعتاق فلا يلزم منه الاصلو حله الاعتاق لا يتحقق هذا والحق ما قررنا ولا بد عليه من شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزءاً منها) فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أو لا هذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وانما انه يلزم بطلان القياس مطلقاً المعموم بالصيغة (فالواجب حرمة الخمر لا سكاره كحرمة المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذلك الاول (قلنا) حرمة الخمر لا سكاره مثل حرمة المسكر (في أصل عزم الحكم) فان الحكم فيه عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فما لا يفيد كم مسلم وما يفيد كم ممنوع وكيف يسلم فانه مساو ولا بد في الجهة (أقول لا بد) في حرمة الخمر لا سكاره (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعال به فان المقدمة الواجبة لا تفيد شيئاً فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عموماً) أي عموم الكبرى (بالصيغة) لان المقدر كالمشرك في تركه لانتفاءه فانما بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم ان يكون الغرض من بياننا ان الحكم لا يلائم الا بالانحلال الى الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا شغل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية ان القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعاً ولا يليق بحال عاقل أن يريد ذلك ولعل من يورد ان التعاليل يقتضي ثبوت الحكم بغيرها بغير دليل دالة النص ولذا قال به من نفي القياس فلا يستعان بالقياس هنا وهذا كلام حاشي أن يذكر في أن نظر في أن الأمر أن شيئاً من التركيب من الاقتران بتعريف التعاليل موضوعاً لعدة أو عرفاً لتعميم الحكم فهو أيضاً باطل والالزام في اعتقاده السوداء عتق جميع السودان بعمد ورتب كيب لفظي دال على الاعتاق ممن هو أشبه له بكلامه وان أراد أن يبين علة مستقلة عما طيلة الاستلزام بوجوب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرح القياس في هذا بعينه ما نقله المصنف عن الحاشية وانما سام أجمعت

بالرأى القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على تمثيله تقسيما  
آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق  
بالحسينات والتريفات وتنقسم أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكلفة  
والتمتع لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولما  
نعني بذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التخصيص بالعلية يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لحلاء الأمر فيه فانظره فان التراجع لفظي  
(مسئلة لا آكل مثالا) أي كلما ورد النفي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (يفيد العموم)  
بالنظر إلى المأ كقول (اتفقا) لان انتفاء الحقيقة انما يكون (بانتفاء جميع الافراد فلو نوى مأ كولا دون مأ كولا لا يصح  
قضاء اتفاقا) لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا) يصح (ديانة عندنا  
خلاف الشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار  
المأ كولا خلاف الشافعي رحمه الله فان كان غرض المصنف الرد عليهم رحمه الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فأنهم أرادوا  
بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما رأينا سابقا فانه المبحوث عنه في الأصول ثم بنوا عدم العموم على أن المأ كولا مفهوم اقتضاء  
فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعتراض عليه الشيخ ابن الهمام بأن المقتضى ما يعتبر لتخصيص  
الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأ كولا فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على  
اعتبار المأ كولا واعتبر بالقبول ما قال المصنف (ويترفع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مثله ويكون مطع نظر  
المتكلم (فيقبل التخصيص) لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطع نظر  
بل يفهم انتفهام الوازم الغير المقصودة (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات أن الاختصاص  
لا يتحقق بدون المسأ كولا فهو من لوازمه وصحة المأ كولا لا تصور بدون اللازم فهو مفهوم صحيح الكلام فيكون من المقتضى  
وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لأنه لا يصح انتفهامه من غير انتفهام المأ كولا  
كيف وهذا لا يصح ثمان ما قرره واعتبر به أيضا هو أن الية فان عدم التقدير ان أراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما  
لخطاب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما فهو عا فأي شيء يتم وان أراد به عدمه تعالى ارادة المتكلم به  
وان كان مفهوما لخطاب انتفهام الوازم الغير المقصودة لا يعقل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه ما يفهم  
لتخصيص الكلام لامن جهة انه تابع له فتدبر (لنا أولا لوقبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبيل) التخصيص (باعتبار  
المفعول فيه) فأوراد الأكل في يوم معين صح ولا يثبت وذلك لان الفعل كالأول لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك  
لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان أو مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقدر نية عدم وجود  
الفعل بدونه لوجب التقدير لزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراط المقتضى اللغوي في الحكم  
(واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام) فخر الدين الرازي من الشافعية (في المحصول فالترام ابن الحاجب) جواز التخصيص  
باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص  
طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت  
نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها  
خلاف الشافعي رحمه الله وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج عن الشافعية الخلاف فيها أيضا  
لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان  
والمكان وغيرهم المتعلقة عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضاً لم ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قيل)  
فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الأول اذ الفعل (المتعدي ما لا يعقل الابعثه) فيجب  
التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسألهم وما لهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفترق هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى الخليل والمناسب في كتاب القيلس أردناه بهذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المخل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفترق على الخلق دينهم ونفساؤهم بإيجاب القصاص اذ به حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا اذ به

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (لما تقرر) في علم المعاني (أن كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج اليه في الإرادة أصلا فلا يتقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يتخلف) نسباً منسياً بحيث لا يكون متعلقاً بإرادة المتكلم (وقد يتقدر) فيكون مراد المتكلم (والاثبات آتيا في فصيح الكلام وإنما النزاع في الظهور) فذهب الخفصة إلى أن الظاهر لا حذف نسباً منسياً والشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنافيه) أي بنافي هذا التحريم من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فإنه إذا كان ظاهراً في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنية نية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فتأمل) وهذا ليس بشيء فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير إنما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جداً واعتراض أيضاً أنهم أن يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فإنه إذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرًا لمقتضى ما يقتضيه نية ما يقتضيه اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة أجاب في الحاشية لو قدر كان كلاً آكل كلاً وإنما النزاع في نفس لا أكثر بان نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص أم لا وهذا شيء عجيب فإن ما لا يندرج إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باقٍ وتجزئاً التخصيص بعد هذا لا يليق بشأن عاقل فباطل عن هو ذوالسيد الطولي في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله ثم هذا مخالف لما سبق في الكلام عليه في مصدر المسألة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع أن الفعل في الأول يصير مقيداً ولا يبق مطلقاً ثم إن كتب الشافعية كلها مشدوداً بنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص بظهور الكلام في عدم التقدير فيمنع ذلك تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز الديانة ديانة فإن إرادة خلاف الظاهر ممتنع بوجه عند العلم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وأعمال كل امرئ ما نوى وثبت في مذهبه أن مثل هذه الكلام ظاهراً في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر يحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر الجبازات فإذا ظهرت قرينة دلالة على المفعول به بعينه تعيين التقدير ولا يلزم مع وما قال شارح المختصر إن التقدير والحذف كلاهما آتيا في فصيح الكلام إن أراد أنهما منسأوان في الاثبات في نوع كقوله وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد أنهما منسأوان في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة الله على تقييد الفعل بشيء بعينه فلا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعدد وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والاثبات ذكر الفعل قرينة على المقتضيات الأخر كالحال وغيرهما فإن إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الإطلاق من لفظ المسألة وقبول نسبة الخلاف الظاهر عند العلم أنه لا يراعى يكون إذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نسبته ما كقول دون ما كقول أصلاً وتبين المطلوب بأفوم جملة لا يبرم به نسبة أصلاً وأما قوله صلى الله عليه وسلم وأعمال كل امرئ ما نوى فتخصيص بالامر لا ينافي مع والمبنى لكل امرئ ما نوى من طالب الدنيا والرياء والسمعة أمرض الله تعالى كما يدل عليه سابقه وشأن نزوله فإنه نزل في المهاجرين منهم من هاجرته منهم من هاجر الدنيا كما ينبغي أن شاء الله تعالى ولو نزلنا فهذه الأنشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بليل وقوعه والاقبال الهائل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء (و) لنا (ثانياً أن الكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازماً في الاستعمال (فلا يصح) نفسه بغيره من لانه مقيد) ليس مدلولاً له بإحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضاً قد يقال الشافعية يقولون إن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يمتنعون على أن الكل مطلق بل يمتنعون أنه لا يفسل أن خصوصاً لا آكل

حفظ النسل والانساب واجباب زجر العصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها  
وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي اريد بها  
اصلاح الخلق ولذلك لم يختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر أما ما يجري مجرى التكاليف  
والتمتع لهذه المرتبة فكقولنا المماثلة مريعة في استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا  
القليل من الخمر انما حرم لانه يدعو الى الكثير فيقاس عليه التبيذ فهذا دون الاول ولذلك اختلفت فيه الشرائع أما تحريم السكر

بغيره في الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ  
فلا بد من قرينة زائدة دلالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام في الاقرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا  
فلا يصلح قرينة لما مر أنه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دلالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلعا والمطلق  
لادلالة له على الخاص بوجهه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلي)  
الطبيعي (في الخارج) فالمطلق لا يكون موجودا (مدفوع بما تقر) في مقاره (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي هي)  
ولا تدخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للنوع (وبما حقق من وجود) الكلي (الطبيعي بعين وجود  
الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هي لاهي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية (فالاولا اكل مثل  
لا آكل أكل الثاني يقبل) التخصيص (بالاتفاق) فكذا الاول (قلنا) ان المماثلة متنوعة (ان) كالا يدل على فرد ما فانه مصدر  
متون) وهو الفرد المنتشر (فالو فسر بعين قبل وأما الفعل فهو الحقيقة من حيث هي هي) من غير دلالة على الفردية (فتفسيره  
ببعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قيل المتون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في الفعل وأيضا  
ان المصدر مؤنث كالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصحح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز  
تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المؤنث فدل على الفردية وقدر ادمطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد اذ فرد  
خاص وهو مجاز فيه وكونه لائا كيد ليس حتميا فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص وأما  
المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لأن يراد به فردا أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت أليس علماء البيان قالوا  
ان في الفعل استعارة تبعية وماتك الان تصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أبيت ههنا من ارادة المقيد عن المصدر المذكور  
فالجواب عنه أنا لا نتمتع التجوز في المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه في الفعل وانما تمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد  
لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح لانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع  
هو الثاني فتأمل ثم انهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نية السفر في لا يخرج ولانية الثلاث في بائن أجاب بقوله (أقول اعلم أن  
بعض الطوائع يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزئ وتفاوت  
الأحكام فالو نوى مرتبة من مراتبه صم) تجوزا (كان خروج سفر او غيره) فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج  
صححة (والبيدونه خفيفة وغليظة) فيصح ارادة أحد النوعين (فافهم) وفيه شيء فان المتواطئ كالمشكك في هذا الحكم  
لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك تجوز في  
المتواطئ فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادتها في آكل  
فلا يجوز ارادة آكل تفاحا أو خبزا فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للتكامل لكونه محسوبا فانسبا منسيا وكذا لا يجوز ارادة  
هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة أو بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الأنواع فانه تصرف في  
المنطوق فانها أفراد بالنسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد أفراد الأكل مع قطع النظر عن التقييد بما كقولنا أيضا لأن  
حقيقته ليست الاحركة خاصة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف  
ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر متون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر بالتنوع باعتبار التقييد بالمفعول المأ كقول  
وأما لا آكل فليس فيه المصدر المتنوع ألا ترى أن النخلة أجمعوا على أن المصدر المؤنث كدلا لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع  
فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح دالا على الوحدة أو التعدد والالفاظ كيد بما يكون للنوع

فلا تنقل عنه شريعة لأن السكر يستدباب التكليف والتعبد (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات  
كنسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير غير ذلك لضرورة البسه لكنه يحتاج إليه في اقتناء المصالح وتقييد الألفاظ خفيفة  
من القوان واستغناء المصالح المنتظر في المال وليس هذا كنسليط الولي على تزويج وارضاؤه وشراء الملبوس والمطعموم لأجله  
فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق أما النكاح في حال الصغر فلا يبرهق إليه توقان شريعة

أو العسدد وهو المنع أو المجموع فافهم وأيضاً قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعيينه فتدبر  
وأحسن التدبر فإن الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام (مسئلة: الاستواء بين الشيعين) أي أيا كان الشيعة (بوجه ما  
معلوم المصدق) فإن كل شيئين متشاركين في وصف وأقله الشيعة والوجود (وسلب الاستواء طلقاً) من جميع الوجود (معلوم  
البطلان) لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا ينفك الأول ولا يصدق الثاني إلا) لكن بقيد ثبوت الاستواء فيصدق عليه  
(بعض الوجوه) المعينة (فقوله) تعالى (لا يستوي) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام مخصوص  
لأخالفه فيه كطعن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز زعاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح  
المنهاج إن المراد عمومها فيما يصح فيه العموم وجه سداد قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وأما الموعود والزام الحنفية  
بأن لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء فلا يصدق فيه فلا يصح تقييد متعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه أيضاً  
بالاحكام الأخرى به وصار مثلاً لا آكل وذلك لأن نفي المطلق غير موقوف ولا يصح عمومه أحداً فلا بد أن يذهب إليه ذهب  
والعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثلاً لا آكل فالتأنيع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد  
صارفة عن الإطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم بالله والمتكلم كالشروط فيجب تخصيصه فافهم  
(وإنما النزاع أن عمومها بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الأئمة) وأما حكمها من الثواب والعقاب (كأهراً أي)  
لامام (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذي له آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى  
طوبى لغيره وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عمومها بعد ما خصص  
(يعم الدارين) من الاحكام (كأذهب إليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذي عنده (لمعارضته آيات) الدالة  
على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجة مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة فقوله) تعالى في  
سابقها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد النور الأخرى ولأن كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك  
فإنه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك أصلاً فلا يدخل تحت حكم القاضى أنه من أهل الجنة فلا يقتل عن هو من أهل النار  
وارادة الكافر فظاهر من أهل النار والمؤمن فظاهر من أهل الجنة فكأن مع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولقد ثبت  
ابن السبكي) بالباء الموحدة واللام المفتوحة بين يمينه ما يماسا كنه من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعه ابن الدارقطني  
كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً بعاشد) وقال أنا أحيى بوفاء هذه روى أبو داود وعبد الرزاق  
والدارقطني عن ابن السبكي عن ابن عمر مرفوعاً كذا في التيسير (واقول) أمير المؤمنين (عليه رضي الله تعالى عنه) إنما  
بدلوا الجزية لتكون دماً وهم كدمائنا) وأما اللهم كما رونا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يبدل الجزية من هذا القول  
وروى الشافعي من طريق الامام محمد بن سعيد بن فضالة بن أبي الجيوب من كان له ذمة فدمه كدستام دينه كذا فينا روى أبو الجيوب  
ضعيف وفي التيسير روى الدارقطني أيضاً بن سعيد بن فضالة بن أبي الجيوب ثم إن قول أمير المؤمنين يقتل أن يكون وجهه إلى جهة نفس حرة  
الدم لا وجوب القصاص فلا يصح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل من لم يكفر وهذا الرجم نعم يدل على  
عدم اقتصاص المسلم بالذي لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فإن النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول  
أحد كما لا يخفى (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستعمل كنهم يسألون في العموم اتفاقاً  
وفي الخصوص قبل كذلك) أي يسألون في الخصوص أيضاً اتفاقاً (وهو الواجب وقيل) في أكثر كتبنا قال منافع الأبرار  
الالهية وبدل عليه كلام الأمدى وبعض شراح الخفاص لا اتفاقاً أمسلاً بل (يعم) غير المستعمل بعد السؤال الخاص  
(عند الشافعي ترك الاستيفصال) أي السائل أو الراوي لم يستفصله ولو كان خاصاً لا يستفصل (وفي ما فيه) فإنه ليس موضع

ولا حاجة تناسل بل يحتاج اليه لصلاح المعيشة باشتغال العشائر والتظاهر بالاصهار وأموار من هذا الجنس لا ضرورة اليها  
أما ما يجرى مجرى التهمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة الا من كفؤ وجمهر مثل فانه أيضا مناسيب ولكنه دون أصل  
الحاجة الى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين  
والترزين والتيسير للزنايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسأغ للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل  
فان كان مساويا) للسؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كالمظهر (وان كان) الجواب (خاصا لا يعم  
الا بالقياس) أو غيره من الدلائل (وان كان) الجواب (عاما) وادعى على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله  
وأصحابه وسلم (في بئر بضاعة) حين سأل سائل عن ما فيها ياتي فيه ثياب الخيض (ان الماء طهور ولا يجسسه شيء) رواه الامام  
أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال انما يصح لو لم تكن الامام للعهد كما قاله بعض الحنفية ان ماء بئر بضاعة كان جاريا في  
البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح  
المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بشاة ميمونة فقال أياها  
دبغ فقد طهر) الحديث صحيح كافي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم  
هلا انتفعتم بها هم باهاهم فقالوا انهم أمة فقال انما حرم أكلها رواه الشيخان (فعند الأكثر) من الحنفية والشافعية والمالكية  
(العبرة لعموم اللفظ) فيعمل به (لخصوص السبب) حتى يخص الحكم به (و) المروي (عن الشافعي بالعكس) أي العبرة  
لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قبل هذا غلط وأشار المصنف الى رده بقوله (وصححه امام الحرمين) فانه أعرف عنده وفي  
بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالام أن العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي  
على من نسب هذا القول الى الشافعي ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وأبي ثور والمنزني (لنا أولا اللفظ عام) موضوع لعموم  
فيجب العمل به الا صار في تخيل أو روده على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صار فإياه عما وضع بارائه  
(ولا يمنع العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانيا) تسلك العناية ومن بعدهم) من غير تكبير بالعمومات الواردة على  
أسباب خاصة وهذا يفيد علماء ابا الاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كآية السرقة) تمسكوا بها  
(وهي واردة في سرقة الجبن أو رداء صنفان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية الظهار) زلت (في سلمة  
ابن جحر البياضي) هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث أن سلمة ظاهرا أمر أنه فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه  
وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به (أو أوس بن الصامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالباد  
والقصة أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة أمراة أوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر  
وقد كان قال أوس ما أرى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجدت رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن (وآية اللعان) زلت  
(في هلال بن أمية) كما في صحيح البخاري وغيره وقصته أنه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال  
البينة أو حدى في ظهرك فقال يا رسول الله اذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطق بلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم مقالتة فقال والذي بعثت بالحق اني صادق والله يبرئ ظهري عن الحد فنزلت آية اللعان (أو عويمر) كافي العجبين  
(الى غير ذلك) بطول الكلام يذكره المخصصون بالسبب (قالوا أولا لو كان) الوارد في سبب خاص (عاما) لجاز تخصيص  
السبب) عنه (بالاجتهاد) لان نسبته اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد امام مطلقا أو بعد تخصيصه بقضي  
والتالي باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول  
والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطع فليس نسبته كنسبة سائر الافراد (وأجيب أيضا  
بتبع بطلان اللازم) ولا اجماع (فان) الامام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوعة لسيدهم من عموم قوله عليه  
وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (السلام الولد للفراش) وللعاهر الجور (فلم يثبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولد الامة

فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والميزلة باستحقاق المسائل اياه فلا يليق بمنصبه التصدي  
للمسألة أما سلب ولايته فهو - ومن مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة اذ ولاية الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد  
مستغرق بالخدمة فتعوض امر الطفل اليه اذ اراد بالطفل أما الشهادة فتفتقر احيانا كرواية والفتوى ولكن قول القائل  
سلب منصب الشهادة لخساسة قدره ليس كقول سلب ذلك لسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا ينهم منه راحة مناسبة أصلا وهذا

الموطوعة (منه) أي من السيد (الابدعوا مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفترضة) كما روي في صحيح البخاري  
وغيره أنه اختصهم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان أخى عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أنه ابنة انظر إلى  
شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخى يا رسول الله ولد على فراش أبي وفي رواية الامام أبي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو أخى  
ولد على فراش أبي أقرب إلى فطر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شيئا يناسبه ففعل هو كذا يا عبد بن زمعة الزاد للفراش  
والعاشق الجروا حتى يذهب عنه يا سودة فلم تره سودة فقط (ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل) في توجيهه مذهب أبي حنيفة  
رحمه الله (ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة) حتى يانم اخراج المورد (بل أخرج ما سواه) في الطائفة  
القائل العلامة الشيرازي من الشافعية (قيل) عليه (تنبيه المناط يدل على أن السبب الاستغراق ولا يدل على خصوصية) أي  
لخصوصية كونه وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في ثبوت هذا الكلام الأئمة تكلف أن يقولوا ان دلالة تنقيح المناط غير  
مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فيمكن أن تنقيح المناط بوجوب سببته كذلك اجتهاد آخر يخرج به ولا  
فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (فالعواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام  
(الغزالي وهو أن الحديث لم يبلغه) ولو بلغه لما أخرج (وبذلك) أي عدم بلوغ الحديث (صريح الامام) امام الحرمين  
(في البرهان أقول) متبع للشيخ ابن الهمام (كل ذلك لعدم اطلاعه) مذهب أبي حنيفة (رحمه الله) والقول بعدم بلوغ  
الحديث غير صحيح فإنه مذكور في مسنده (فان الأئمة ما لم تصدقهم ولديهم) يراش عنه (وده والخراج فرع الدخول) فلا  
اخراج للأئمة الغير المدعوا ولدها وان كانت موطوعة قاله المراجع الاستمرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله  
كالاتحاد مع فراشه فالأئمة المسوسة تكون فراشا بالاس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الخرج سماع  
المدعوا كورأى مخفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانسباط الذود واج ولو كانت  
الدعوة غير دالة لكانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء يمكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويشول هذا العبد وهذا  
كلام متين الا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوعة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا أيضا ويخرج المذكرة الغير  
الموطوعة فلا بد من كون الفراش عبارة عن خلال الوطء وهو مع كونه مشترك في الوجود لا يكون متناولا للأئمة الغير الموطوعة فلا بد  
من شمول آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعه طلبة الولد وهذا بالكلية كإخراج الخرج واقرا السيد بالزنا أو الحبل كالمورد  
في رواية الامام أبي يوسف وأما عدم انتظامه عرفا فلو سلم فليس هناك ان كان من كان من عرف بالزنا أو الحبل كالمورد  
موطوعة أو مذكرة كوخة كما عليه الشافعي فليس مفهوما في العرف ولا في الشارع بخلاف الاقرار فإنه مشار إليه في رواية  
أبي يوسف رحمه الله فإنه استدلل على الأخوة بالتزاد على فراش المقر بان ما في بطنه ولده وهذا ينبغي أن يثبتهم كانوا عابدين بالزنا  
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند نفسه بكونه من مائة فإذا لم يقرب علم أنه ليس من مائة فلا يلزم منه كونه من الاولاد  
المولودين من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فإنه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقرب علم أنه ليس من مائة فلا يلزم منه كونه من الاولاد  
عبيدا ولا بعد ذلك لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا هذا لا يوجب تقييدوا في باب الزنا فان الانسان  
يجهل به فغير عن تريق ما خلق من مائة فافهم وتأمل (وما قال من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله) (وأما وليدة زمعة فتستلزم  
أم ولده كما قيل) يعني لان سلم أن وليدة زمعة لم تدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا التفسير يكتفي بما كانت الدعوى  
ناطقة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا بد عليه أنه دعوى من غير دليل ثم الدليل له ثبوت أمران أحدهما ما في  
رواية الامام أبي يوسف وقدمه والآخر ما أشار اليه بقوله (ويدل عليه انه ولد وليدة زمعة فلهذا في قوله) (والوليدة بمعنى والدة  
وإذا أحسنه فإلى زمعة بتمامه من مائة ولدت له من مائة وهي أمه فلا يكون ولدا لها هذا هو هذا التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفصل عن الانظام لو صرح به الشرع ولكن تنفي مناسبة الرواية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتذر عنه  
والمناسب قد يكون منقوصا فيترك أو يحترز عنه بعد أو تقييد كتحديد النكاح بالولي أو يمكن تعليقه بقتور رأيه في انتفاء الأزواج  
وسرعة الاعتراض بالظواهر لكان واقعها في الرتبة الثمانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاح الكهنة وهو في الرتبة  
الثالثة لان الإيقع بحسن العادات استحباب النساء من مباينة العقد لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك

أن يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أنه يقر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يراد أن الوالدة أعم من أن تكون  
بازنا أو يكون الولد له أو غيره ثم على تقدير أن يكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم ينزل وقال (على أنه  
منع أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث لك) فأنت مال الكهنة ومعنى قوله الوالد للفراس أن  
دعوا كما بطلت فان الولد انما يكون للفراس وليس ههنا فراس لاحد أما زمعة فلم يرد الدعوى وأما عتبة فلا بد عاها فلا يراد  
أنه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراس الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون  
الملك ولا يراد أيضا أن كون الام لا ملاك ممنوع بل لاطلاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون  
التوجيه (ويؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (السودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجتي منه بأنه  
ليس لك بأخ) فان سبب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمنة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى الضعفة فانه ورد  
في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الأمر بالخطاب فاعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم أنه  
ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما جاء من رأى من شبه عتبة أو يقال أمهات المؤمنين مخصوصات بالخطاب ممن لم يصدق  
القلب بالقرابة المحرمة فانهم من أسن كاحد من النساء فتدبر (وقالوا) ثانيا (لعم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل  
السبب) البينا (فائدة وقد دقنا) الضعف (فيه قلنا) لانتم الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة منحصر في شخص  
الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصيصه بالاحتماد) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم  
المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (ثالثا لو قال لا أعدي في جواب) من قال تعال (تعد عندى لم يعم) فلا يثبت الا بالتعدي عند  
(قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (فهذا  
لو زاد اليوم) وقال لا أعدي اليوم عم وحنت بالتغدي ولو في بيته (على أن) الامام (زفر عن الملازمة) ويقول يعم أيضا (و) قالوا  
(رابعاً على تقدير العموم) أى عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقاً) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس  
المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخرى  
فطابق وزاد اذ (الزيادة لفائدة) أخرى (لاتنفي المطابقة) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط)  
بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللغة (ظاهراً في الكل) فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازى وهو متعدد السبب فقط والسبب  
مع كل ماعداء والسبب مع بعض ماعداء (فلاوعم) الكل فقد أريد أحد معانيه المحتملة المجازية (و) كان محكيها بحد مجازان  
محتملة) وهو باطل فلا يعم (أقول بل يكون حكماً مجازاً مرجوح) لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة (قلنا  
أولاً) لانتم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو المحقق للنصوصية) ولا  
يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانياً) سلمنا النصوصية لكن (النصوصية  
في البعض لا تستلزم المجازية لانها) أى المجازية تكون بالاستعمال وهو في الكل (فلا مجاز) (كذا في التحرير) وعبارته لا مجاز  
أصلاً لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر أنه معارضة على كونه مجازاً فلا يراد  
عليه شيء والمصنف جعل على المنع بعد تسليم النصوصية فأورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال (أقول تساوى النسبة الى  
الجميع) أى تساوى نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى) التساوى  
(انتهت) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً لافي الكل ولان  
البعض فان قيل له سلم النصوصية من الخارج يقال آل الى الجواب الاول حينئذ تدبر (مسألة الجمهور) قالوا (فعلم عليه  
وآله وأصحابه الصلاة والسلام لا يعم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أى نقل الراوى الفعل (بصفة



اجتمهدهم وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالأستحسان فان اعتضد باصل فذلك قياس وسياق أما الواقع في رتبة الضرر وان  
فلا بعد في أن يؤدي اليه اجتمهدهم وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا اتروا بحماسة من أسارى المسلمين  
فلو كففتنا عنهم لصدونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمنا الترس لغتنا مسلماتهم معصوما لم يذنب ذنباً وهذا  
لا عهد به في الشرع ولو كففتنا اساطنة الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى أيضاً فيجوز أن يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بيع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فتجب الشفاعة لكل جار ويفسد جميع  
اليوم التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الغفلة في شيء كإزعم صاحب التلويح (خلافاً لآل كثرين) من الشافعية  
(لنائه) أي العجاني الراوى (عدل) قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسى (عارف باللغة)  
فلا يخطئ في فهمهم العموم ولا يظن غير العام عاماً (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فإزعم  
العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا يحتمل أن يكون قوله عليه السلام) المحكي عنه (خاصاً فظن) العجاني  
أيهم (عاماً) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم  
(قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) بالغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالنسبة  
فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقتطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاماً والمستعمل في الحقيقة مستعمل في المجازي  
وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضى عموم المحكي عنه  
صيغة) اذ يجوز أن يكون الفهم يتفحج المناط والقرائن الأخرى (وانما الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشئ فان  
عادتهم الشريفة كانت الابعاء عن نسبة ما استنبطوا بأرائهم صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الاعاصير واذل من  
كل ورعهم واحتياطهم ولا مسامحة لهذا الظن بجهلهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة \* المقتضى  
ما استدعاه صدق الكلام أو صحته) من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام  
أو صحته ولو لا ذلك لاختل أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فانه غير مذكوراً اعتبر أنه توقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح  
الشافعية والفاضل الإمام أبي زيد منا (ويحمل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (رفع عن أئمة الخطأ  
والنسيان) فان صدقه لا يتحقق بالابتداء في شيء (فان كان خاصاً و عاماً بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) الخاص  
أو العام فيقدر (ومنع عمومهم لعدم كونه لفظاً) بعد ادخال المحذوف فيه كإوقع عن الفاضل الإمام (كقوله ليس بشئ لان المقدر  
كالمفروض) في الاتصاف بالعموم والخصوص وأما من فسر بمعنى يفهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأكول  
في لا أكل والمبيع في أعتق عبدك عني بالف لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير مفروض لا حقيقة  
ولا تقدير كما فعل الامامان نفع الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم من نفي العموم  
عدم ترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لانني الاستغراق مطلقاً كيف وقد أجروا هم على الخشب باكل كل  
ما كول وسبب المصنف هذا المقتضى ويصرح بأنه لا عموم له فليس المقصود الرد عليهم بل على من نفي العموم عنه مع ادخال  
المحذوف فيه وأشار في التحرير حيث قال ومنع عمومهم هذا لعدم كونه لفظاً ليس بشئ كقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له  
في غير صورة المحذوف هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث انه يصح الكلام  
يعني يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أو كان وبعد اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يصح الكل عندنا) مع (خلافاً  
للشافعي) رحمه الله تعالى فانه يضم الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر حكم آخر  
(ولامعنين فمجهول) فيتوقف الى أن يتبين المراد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدر المنتشر) يعني الخيارات الى الخطأ  
في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورايت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على اضداد  
شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوه ومثمة تقديرات يصح الكلام بأيها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله  
المقتضى لا عموم له أما اذا تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان منطوقه عاماً كان  
مقدوره كذلك وكذلك كان خاصاً وعلى هذا فلا نزاع فافهم (لثاني) تقدير (الواحد كفاية) لأجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسير مقتول بكل حال حفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لاننا علم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد  
حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قد نرعى على التقليل وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود  
الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب  
غريب لم يشهد له أصل معين فهذا امثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانما قدح اعتبارها باعتبار ثلثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقديرها) اذا التقدير انما كان للضرورة التحصيل فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا) ولا  
اضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ) فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى تقي الذات  
والمجاز الأقرب أولى من الأبعد (أقول كليتته) أى كليتته أقرب بية اضمار الكل (منعوتة لجواز أن يكون مقتضى في الاثبات)  
نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضمار الكل كانه مجازات) كما هو أن الاضمار والمجاز في مرتبة (وقوله المجاز أولى) فهنا  
مانع عن الحل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أى ومن أجل لزوم كثرة المجاز (فلنا الاجمال) وان كان  
كان خلاف الأصل (أولى من التعميم) أى تعميم التقديرات (وقد يجاب نارة كفى التحريم بان الحل على المجاز) (الأقرب انما  
هو اذا لم نفسه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض تقي اضمار الكل لانه بلا مقتضى أقول) موجب اضمار البعض لا ينفى  
اضمار الكل و (اقتضاء البعض مطلقاً أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط) والمنافي لاضمار الكل هو هذا الاذالك (وانما  
الكلام في أن أي ما يتبرح ولو من خارج فمقدر) وهذا كلام واحد فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضى تقدير  
واحد أياً كان ويتقي الزائد على الواحد كونه من غير ضرورة كما هو في دليل المختار فالمقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض  
فقط ولا شك في نفسه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب نارة (أخرى كفى المختصر بان باب غير الاضمار أكثر) وهذا يقتضى أن  
لا يضر شيء ودليلكم يقتضى أن يضر الكل (فوقع التعارض) بينهما (وبقي دليل) اضمار (البعض سلباً) فيعمل به فان  
قالت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل كذلك تعارض دليل اضمار البعض قلت اعلم ان بناء على الترجيح بكثرة  
الأدلة وأيضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا وأما تقدير البعض فقطوع غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية  
وبهذا يدفع ما أنشأ اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صوباً عن الكذب في كلام  
الشارع) فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الاضمار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضى تقدير  
البعض أياً كان وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة تعارضه بل تعارض تقدير الكل معاً فتساوياً ويبقى  
تقدير البعض فقط سلباً أى بعض كل قدر وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التسام بين الايجاب الكل والسلب الكل  
لا يثبت وبين الايجاب الجزئي فليس بشيء كما لا يخفى (و) قالوا (نايذا قيل ليس في البلاد سلطان فهم تقي جميع الصفات)  
السلطانية (من العدل والسيادة وانما اذا الحكم وغيرها) فيقدر الكل (فلنا) هذا امثال جزئ لا يثبت حكماً كلياً بل (بأنك  
يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غيره من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدر) أى صفة السلطان (لأن  
قبيل (عموم التقديرات) فلا يدل على جواز عموم التقديرات) (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفات مجازاً) اطالوا العمل على المثال  
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول ولا أن تمنع المأزومة) وشي فهم تقي جميع الصفات عند هذا القول (بل المأمور)  
منه (تقي من مجموع) هذه الصفات) على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تقي باباً مع بين هذه  
الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير المن مجموع الصفات حتى يراد به انه قد لزوم حينئذ أيضاً كثرة التقديرات فان المأمور حينئذ  
من مجموع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (أفرع) اعلم أن الحكم يسمى (كل لزوم الضمان أو لا يبرأ عنه  
(وأخرى) وهو الثواب أو الالتم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والالتزام أو رفع اثم الخطأ والتزام (ولا  
تلازم) بينهما (اذ) قد (ينفي الالتم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم أو كل المضطرب مال المسلم (فلا  
الاجماع على أن الاخرى) أى الالتم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لأنه يصح حينئذ مجازاً (الكل) أجمع عليه فانتفي  
التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالكلام خطأ أو نسياناً) خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاجماع في الصلاة  
بالتسليم بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالكل ناسياً قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أى بالنسيان فقط

جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارض أخرى وهي مصلحة المضروب فإنه ربما يكون بر يثامن الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال في الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء فإن قيل فالزندق المتستر إذا تاب فالمصلحة في قتله وأن لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فماذا أترون فلنا هذه المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقه قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المقولة في التحرير من المستصفي النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فإن من يقول بالمفهوم قد نطق المفهوم عموماً ما يتسلسل به وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالة بالاضافة الى المسميات والتسلسل بالمفهوم ليس تسكياً باللفظ بل بسكوت فاذا قال في ساعة الغنم كاهة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس باللفظ حتى يع أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاماً ما يتسلسل به وفيه نظر فإنه لا يصح عندنا أن ليس اللفظ هناك دلالة عليه كإعمال هو تسلسل بالسكوت فإن المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاماً ولا يصلح للتسلسل به ثم ليس المقصود أن لكل كلام مفهوماً عاماً ينسب الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدالة اللفظ فاندفع الثاني أيضاً وعلى هذا فالنزع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي قد بر (وقيل) ليس النزاع لفظياً بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزى) والخصوص (في الارادة أولاً) ملحوظ للتكلم (بل) هو (لازم عقلي) كلاً كقول في لا آكل عند الخنفية (فلا يقبله وهو مراد) الامام (الغزالي) قدس سره فالنزع في العموم القابل للتجزى فائنته الجمهور وأنكره هذا البحر القم مقام قدس سره وان تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في رد هـ) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالة والتسلسل بالمفهوم ليس تسكياً باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن المعاني لا تنصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم وأيضاً رد عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظاً له مستعملاً للفظ فيه فالعموم فيه لو كان قابلاً للتجزى والخصوص كفي سائر الالفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير انصاف ما يغيره بنفيه معقول فلا يكون المفهوم لازماً عقلياً ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة له هنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كاتفهم اللوازم العقلية لآل الى ما في التحرير ولا يرده عليه شيء (أقول) ليس النزاع كزعموا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالة) على الافراد (فيكون عاماً) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تتفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاماً (والفحوى يجوز أن يتفاوت) في الانفهام (فان قولك في القتل العمد قد دلالة على عدمه في الخطا تفاوت دلالة على عدمه في شبه العمد) فانها في الاول أظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك أن تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه فان قيل المقصود أن ليس دلالة عليه بالوضع فلا تشابه قلت هذا بالحقيقة انكاراً للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوه عهد في عهده) رواه أبو داود والنسائي لكن بزيادة الأحرف التنبيه (معناه) لا يقتل ذوه عهد في عهده (بكافر لانه لو لم يقتل شيء لامتنع قتله مطلقاً) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوه عهد أصلاً لا بمؤمن ولا بكافر (وانه باطل اتفاقاً) فلا بد من التقدير (فيقدر) اللفظ (المذكور سابقاً) في المعطوف عليه (للقريظة) أي لقريظة ذكره سابقاً (فيكون عاماً صيغة) لان المقدّر كاللفظ وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقتل شيء والمعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلاً فإنه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حالاً من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذوه عهد في عهده أي لا يقتل ذوه عهد ما دام في عهده فان قتله حرام فنع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضاً فإنه لا يحرم قتله مطلقاً بل يباح لأجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الخنفية) على ما نقله الشافعية (كلما علم المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزندق يري التقيية عين الزندقه فلهذا الوقضينا به فخالصه استعمال  
مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو بأغراء الطلبة بأموال  
الناس وحرهم وسفلد دماهم بآثارة الفتنة والمصلحة قتله لكف شره فاذا ترون فيه قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك  
الدم فلا يسفك دمه اذ في تحليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها تقيية سبب القمود التي قد فيها بان عاما فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف  
للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقييد حكم المعطوف عليه بوجوب تقييد المعطوف به أيضا لثلاث ثبوت الشركة  
في الحكم (الابديل) صارف فينتد لا يتقييد (خلافا للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقييد وعليه النجاة كافة واعلم أنه صرح  
الثبات بأنه لا توجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا ويشير اليه التحرير أيضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفريضة ولا تصلح للاستنباط  
أصلا فانه على هذا يصير القول بأنه لو لم يقدر شيء الخ مستدركا لا يعم ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك  
في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما  
يجي ولكن تصلح حجة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لراي النجاة أجمعين فالحق عند هذا العبد  
اذن أن يستنبط من هذه الفريضة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها إلا بتقييد مقدر فيقدر  
القدر الذي في المعطوف عليه دون القمود الاخران عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه  
وكذا التشريك فتدبر وأنصف (ثم هو) أي الكافر المقدر في المعطوف (مخصوص بالحري لقتله بالذي اجساعا وتخصيص  
المعطوف بوجوب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس نقيض أن عموم التقييد في  
المعطوف عليه يستلزم تشديرا عموم في المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أي الحنفية (قتل المسلم بالذي يهود  
آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث أيها ثم اننا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في  
القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكرنا من (ويصير الزام على الخصم لمفهوم  
المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حر ي يقتل بكافر غير حر يقتل بالشافعية (قالوا أو لا لو كان كذلك) أي لو كان التقييد  
بتقييد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به (لأن التقييد عمومي في نحو ضربت زيد يوم الجمعة وعمر يوم الجمعة) لانه  
جملة ناقصة عطف على مقيد فيجب تقييدها (لان العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقا مشتركة) بين الحديث وبين هذا  
المثال (قلنا يلزم ظهوره) أي ظهور التقييد بيوم الجمعة (فان الجمع بحرف الجمع) كافي للثنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع)  
في افادة المعنى ولوقيل ضربت يوم الجمعة الذين وجب تقييد ضربهم ما يوم الجمعة فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا  
مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال (ومخالفة النجاة في نحوه في نحو) أي في جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون  
في أخذ المعاني من قوالها) فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهما تام  
يثبت انما استنبط غير متبعينهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا ومنلية الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ  
الجمع ليس على الإطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لافي التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة باننا انما نقول  
بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقييد بتدبر في المثال المضروب كذلك وان احتج  
المعطوف الى التقييد بوجوب بما في المعطوف عليه (و) قالوا (ثانيا لو كان) الكافر في المعطوف (عاما لكان الكافر الاول)  
الذي في المعطوف عليه (العربي فقط) لانه عندكم مخصوص به (فيفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذي ذم يذم بخلاف  
المسلم (قلنا قد خص الثاني أيضا كافر) فلا نسلم الملازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص  
الامة سواء قدر) الكافر (الثاني عاما أولا) يقدر عاما (فلا معنى للملازمة) بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول  
(قيل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من  
غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع (وبكفي ذلك في المطالب) فيه أنه لا يكتفي فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي  
(أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لوعم) الثاني (لكن عاما مع خصوص الأول وهذه لزومية) كقول قيل لو وجد شمس كان

كان الزمان زمان فنته ولم يقدر على تخليد الجبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وجبسه الا ايعار صدره وتحرير  
داعيته ليزداد في الفساد والاغراء عند الافلات قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم فربما لا يقلت ولا تبدل الولاية  
والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل اليه فان قيل فاذا اتمرت الكفار بالمسلمين فلان قطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لولم يقصد  
الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعملوا بان ذلك مظنون ونحن

منصرف في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا اقرروا الدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول  
لم يكن يرده هذا القيل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات \* وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض  
مسمياته) في الارادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسمياه) فيتناول تقييد  
المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (قصورا ولا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات  
العام (وأجيب عنه) بأن هناك ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هناك (الكل ثم رفع البعض)  
أي حكمه (بخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فأورد أن النقص باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص  
الثاني فانه كان يخرج بالتخصيص الثاني داخل حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر افيض ج من الخدمة مع أنه من  
المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الا وحدا فلا تعدد الارادة) بان يراد أولا لجميع ما بقى من التخصيص الاول ثم يراد  
بعضه وهو ما بقى من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقى بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت)  
الارادة فيراد في استعمال ما بقى بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقى بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال  
دون الاول (وحيث يجوز أن يكون الناسخ في استعمال) وهو الاول (تخصصا في استعمال) (آخر) ولا فساد فيه (ثم  
يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حينئذ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل  
على رأيه أيضا فان المتكلم بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر اراد ما بقى من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر  
بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن المتأخر ناسخ مطلقا)  
أولا كان أو ثانيا فلا يضر الخروج فلا يراد شي (وأكثر الخفية خصوصه بمستقل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض  
بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبذل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهره هذا أن  
الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع  
نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض أحاده فالمراد من بدء الامر ما بقى عندهم وعندنا لا قصر الا  
بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وبيانه أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله  
أكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة  
يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في  
الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية  
ضائعا للمعنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاء في الرجال أكرمهم الا أكثرهم فيكون الابدل بدل السكل من السكل ولا خفاء  
عند أحد أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للسكل بشرط الاتصاف به أي السكل  
محكومون بالحكم المعلق لأنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يخرج الحكم فيه وهذا لا يلجئ الى أن يريد قصر الحكم المعلق على  
وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التحيز في شيء من الافراد في نحو ان كان الاثواب جيرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال  
لذا ههنا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أولا ثم يقيده بالصفة ثم يعتبر عمومهم في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء  
بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المغايب الغاية وأما في بدل البعض فالمراد  
من العام كل الافراد لئلا يتهلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببذله بقي  
الاستثناء سند كرا أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومهم كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء  
لأن العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هناك أن قول القاضى هو الحق وأهل الى ما قلنا فقد بان لك بآبين الوجود أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كليا وعظم الخطر فيه فمختص بالاشخاص الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توقفنا عن الساعي في الأرض بالفساد ضررا كليا باعتبار أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره قلنا لا يبعد أن يؤدي اجتهد مجتهد إلى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من السترس فانه لم يذنب ذنبا وهذا قد ظهر منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكأنه التحق

غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمعقولات فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل أيضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيفيد معنى معارضا للحكم العام في البعض فيعلم أن المراد منه البعض من البدع فقيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكر في غير المستقل كالاختصاص هذا ما عذري إلى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة \* التخصيص جائز عقلا) أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره (وواقع) في اللغة (استقراء خلافا للشذوذ) لا يعبأ بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتفوه به عاقل (وفي شرح الشرح) انه كذب (أوبداء) وانما زاد هذا (ليشمل الانشاء) ويثبت المدعى بتمامه ولم يكن شاملا لآياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر (ودفع) بأن الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به إلا مدى وغيره كافي التيسير) فهذه الزيادة ضارته فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خبر) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له (أو أنه لا قائل بالفصل) بين الخبر والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مناهما أن الخلاف في الانشاء أيضا وليس كذلك (قائلا يصدق) الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه (مجازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا) (مسئلة \* وهو) أي التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون المخصص العقل (خلافًا لطائفة) قيل منهم الامام الشافعي رحمه الله تعالى (ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق بحال عاقل أن يريده وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال (قال السبكي لانزاع) لأحد (في أن ما يقضى العقل بخروجه خارج) البتة ولا يشمله الحكم (انما هو) أي النزاع (في أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فن قال نعم) يشمله (سماء تخصيصا) فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض (ومن قال لا) يشمله (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يشمله) تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ (لنا العموم لغة وانحصار عقلا) أي بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير) لا شيء من الواجب والممتنع عقدا وعقلا) فلا يتناولوه وقد كان داخل لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة ولا تزيد على المناقشة في المثال (وفي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والأطفال والمجانين لا يفهمون) الخطاب ففهم خارجون عقلا مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل (قالوا أولا لوضوح) التخصيص بالعقل (الصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم وضعها والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعاقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصيص بالعقل (وأجيب في التحرير بمنع الملازمة) وليس اللازم للوضع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعيا) وان عاق عنه عائق خارج وعمله جعل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فنع الملازمة وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهم لا يعتنعان والمصنف جعل على الصحة اللغوية ولذا منع على بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه الابراد على مقدمة منه والجل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب التحرير انما جعل على الاول لانه كان بعيدا أبى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر بأن التخصيص للمفرد) لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا أنه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما منع عقلا نسبته الى الكل كالمخلوقة منه) أي منع الجميع من الارادة فان ارادة صحة العموم في الجملة فليس لها صحتها كافي حال الافراد من غير استعماله فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فمنوع (أقول العموم فلا يكون الامن التركيب كالكثرة في حيز النفي) فلا يتناولوه هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضاربة لما عرف من طبيعته وسجيته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد قدمتم ان المصلحة اذا خالفت النص لم تتبع كالحجاب صوم شهرين على المولود اذا جامعوا في شهر رمضان وهذا يخالف قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحق وأي ذنب لمسلم يترس به كافر فان زعمتم اننا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كل فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانجرار عن الجناية حتى يخرج عنها المولود فاذا غابية الامر في مسئلة الترس ان يقطع باستئصال أهل الاسلام فما بالنا نقتل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء للمسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى قلنا هذا نرى المسئلة في محل الاجتماد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثهم اترجيح الكثرة اذ لا خلاف في أن كافرا لو قتل عددا من محصور كعشرة مثلا وترس

في الجملة في تركيبها وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمنع نسبه الى الكل لكاد يتم (والحق) في الجواب (أن لا يمنع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممثلا باعتبار أنه خلاف الواقع فطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد كل ما لم يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل نقول العاقل الكاذب يريد المحال (بل) العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد (ما لم يمنع الواقع) فقط دون ما لم يمنع اللغة (و) قالوا (ثانياته) أي التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيانا (قلنا ذاته) متقدمة (لاصفته) من كونه مخصوصا وبيانا (فيتأخر بيانه) مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا (ثالثا لو جاز) التخصيص بالعقل (لجاز النسخ به لانه بيان مثله) وحكم المثلين واحد (قلنا) لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو (العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم) فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المسئلة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضاً) هو (منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها) أما بالاجماع فلا كتاب والسنة جميعا وأما خبر الواحد والقياس فلخبر الواحد أو ظني الدلالة (دون النسخ) أي لا يجوز بشئ منها (فأما) ان كان خبر الواحد كما يخص مثله ينسخه أيضا وأما الاجماع والقياس فليسما يخص من حقيقة كما ينبغي ان شاء الله تعالى فانظروا (و) قالوا (رابعاً تعارضاً) أي العقل والنقل (فالتراجع) للعقل (تحكمكم) أقول رجتم العقل على النقل (في الدليل) الاول فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجح فيه للعقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض هناك (مع أنه مناف لما لا نزاع فيه) من أن ما تحكم العقل بخبره خارج (كأمر) فان فيه ترجيحاً للعقل وفيه أيضاً أنه لا ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تناوله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة لا يجوز تأخير المخصص) عن العام بحيث يعد تأخير اعرفا (عند الحنفية خلافاً للشافعية) قال الامام خضر الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعياً عندنا بالتخصيص يصير ظنياً فالتخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيرها فوجب التران بين المخصص والعام ولما كان عندنا ظنياً محتملاً للتخصص والتخصص يبقيه ظنياً كما كان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القرآن وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن غير الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهر من غير تقريره وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهراً فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولأن تقرير الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنياً محتملاً للتخصص احتمالاً يمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا الخلاف فيه الى المكابرة فيكون شبيها عندهم بالجملة فان الجملة كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضاً الى ظهور المراد الا ان يتعين المراد في الجملة ببيان من الجملة وههنا بالاستعقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسراً لا محتملاً لانه لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كافي خاص خبر الواحد والمؤول بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرغوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا الفرع غير صحيح على ما حررنا فان العام المخصوص

بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم بحكم عشرة أكر هو على قتل أو اضطروا في محضه إلى كل واحد وانما نشأ  
 هذا من الكثرة ومن كونه كليا لكن للكل الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشبهت أخته بنساء  
 بلدة حل له النكاح ولو اشبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم وإن كان التحريم  
 عاما لكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصص ممكن وقول القائل هذا أسفل دم محرم معصوم يعارضه أن في  
 الكف عنه أهلا لدماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر السكلى على الجزئي فان حفظ أهل الإسلام عن  
 اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى  
 شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود أما إذا

وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني  
 بيان تغيير فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصص مجعلا كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى  
 فتدبر (لأن العام بلا مخصص يفيد ارادة الكل) لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فينباد منه الموضوع له (فالتأخير)  
 أي تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون من ادخاله كما تعالى وحكمهم به مع اظهار  
 أن خلاف المراد هو ادعوا ولا هداية (ونقض الأمدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقا) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة  
 البقاء (ويجاب بأنك أوجبت العمل إلى سماع الناس) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل  
 به إلى ورود الناس ولا تجهيل ولا ادعوا أصلا وأما جهل ورود النسخ بجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير  
 من ادمن الاصل فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمال به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال  
 فان قلت سيجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأبيد فيزعم المكلف أن الحكم مؤبد فبغيره تجهيل قلت اذا جاز نسخها فاعتقاد  
 تأبيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأبيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا  
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتأبيد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجاب (بأن الدوام قطعا  
 ليس بالصيغة هناك) فان الصيغة سكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه  
 في الجهل ولا استحالة فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل في العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم  
 اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فزعم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل) اعلم  
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيرها أيضا ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على  
 جواز تأخيرها وقال (ولعل مراد المجوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجمالي لأنه بيان  
 الجمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص الجمل وأنه  
 ليس بمخصص حقيقة إلا أنه أطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخالف عن بعد كما  
 لا يخفى على الناظر فيها اعلم أن الشافعية انما يجوزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وحينئذ  
 نقول العام لكونه مظنوعا عندهم غير مطاوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطاوب العمل لان  
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقا فينبذ لا تجهيل ولا ادعوا وأيضا انهم متعوا  
 الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فإل قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاده مطاوب ولا عمل فلا تجهيل ولا ادعوا بخلاف ما اذا  
 كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيازم ايجاب اعتقاده خلاف الواقع وهو ادعوا وتجهيل فهذا الدليل أيضا  
 مبني على قطعية العام فمنا على هذا يمكن أن يقال في العام المخصص انه ليس الاعتقاد مطاوب الفطنة ولا العمل لكون الكلام فيما  
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكتنا نقول فرق بين العام المخصص عندنا والعام مطاوب عندهم فاننا اوجبنا العمل به قبل البحث عن  
 المخصص فهو يوجب عقد القلب عقد ايصاح العمل به وهذا العقد وجد من انزال العام من غير مقارنة ما هو صار فيه فوجد  
 التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يغني عن الحق شيئا لا يفيد عقد القلب به فلا تجهيل  
 هذا ثم لا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لحاز استعمال الجاز أيضا من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضا قرينة

خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام وخيف ثوران الفتنة من أهل العرصة في بلاد الإسلام فيجوز للأمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ثم أن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالاراضى فلا حرج لأننا علم أنه إذا عارض شران أو ضرر أن قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخطأ به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخالف عن شهادة أصول معينة فإن أولى الطفل عمارة القنوات

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وأيضا لا يعتد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب فإنه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده أو مخصوصا يظهر مخصصه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا أولا جعل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقا) أذن به الإمام أم لا (كما هو قول الشافعي وأحمد وأبو رأى الإمام) فقط (كما هو قول) الإمام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء (فأن الله خمسة) وللرسول (الآية) وكان عاما موجبا لإيجاب الخمس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه واه الشيخان وحله الإمامان الشافعي وأحمد على التوزيع العام بفعال القاتل مستحقة الله والإمامان أبو حنيفة ومالك قالوا كان هذا إذا ناله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه أما ما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكثرناه يا رسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالد ولم ينكره وهو منذ كور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أولا الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانتهى زام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذتين عن عراء الانصارى رضي الله عنه حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية فإنه حينئذ ليس بمخصص بل مقرراه هذا ما عندي وقلنا نانيا كما أحجب في كتب مشايخنا أن الأسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما المخصص قوله تعالى يا أيها النبي حرص المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد بإعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتجريض أمر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التجريض جاز إعطاء السلب أيضا بالطريق الأولى حتى يرد أنهم لا يصلح لتغيير ما ثبت بالعسارة لكن بقي أن الجواب إنما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المحجب فالأولى أن تقر هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة فإن كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليس من الباب في شيء وإن كانت متأخرة فمستحقة لكونهم مامق طوعين عندنا فافهم وقلنا ثالثا لما التأخير لكن غنع كونه مخصصا ونقول (كل متراخ نامح لا مخصص فقبل) عليه (فيه) أي في كونه ناسخا (ابطال القاطع) وهو العام الكتابي (بالمحتمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فإنه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الآن يقال المقصود بالإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فإنه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (تحكم) فيجوز كلاهما وهذا إنما يتم إن ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فإن الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقاه الصدر الأول بالقبول وأما إذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تحكمكم (و) قالوا (ثانيا قال) الله تعالى (لنوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيه من كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قبيل والاهل كان متناولا لابن (وتراني اخراج ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من أهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كما نص الله تعالى بقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم (قلنا) لا نسلم أنه مخصص بل (هو بيان الجمول وهو) لفظ (الاهل) فإنه شاع في النسب) وحقيقة فيه (و) شاع في (الاتباع) واستعمل فيه ما مشل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من أهلك أن الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من

واخراج أجرة القصاد وعن الأدوية وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضا يؤيد مسلك الترجيح في مسئلة الترس  
لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مستدلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها وانما المحذور سفك دم معصوم من غير  
ذنب سافل فان قيل فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب الى ثمانين فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم  
يكن مقدرا وكان تعزير فلم يقتصر والى الشبه بحذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم بالعمل وأطراف الشيا بفقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين قرأ والمصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة أيضا والاضاع  
عطف ومن آمن (أو) هو أي المجمع (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق غلبه القول) وعلى هذا المراد من الأهل  
الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الاتباع فامعنى قول  
نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن إيمانه فانه كان منافقا) مستورا لخال عليه الى  
أن نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير متنع في حق  
الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي والخطا في الاجتهاد جازع عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرائن عليه  
ثم هي بحث فانه لا يجوز أن يكون هذا بيانا للمجمع فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال  
بالأمر بالاركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العرف فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال محيى  
أمر الله من الآية الكبرى مع أن هذا بعد غرق الابن وقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فمباي اسم الله محجريا  
ومر ساهان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع  
الكافرين قال ساءوى الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم وحال بينه ما الموج فكان من  
المغرقين وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغبض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد القوم الظالمين  
ونادى نوح ربه الآية ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب هو وقت فور التنوير ومحجى الآية الكبرى  
قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صرح دليلهم لزم تأخير المحض عن وقت الحاجة وهو  
متنع اتفاقا فالأصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان  
محفوفا بالقرينة وأمره عليه السلام ابنه بالركوب اما الزعم الايمان لكونه كافرا منافقا أو جعل الأهل على ذى النسب  
بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما أراد فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعود أو المراد بالأهل القريب سببا ونسبا بقرينة ما كانت والابن  
داخل في المستثنى وهو كان عالما بأن المراد من سبق الكفار لكن كان نظنه هو عليه السلام مؤمنا بانه داخل في الباقي بعد  
الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامر أنه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم  
فانه مخالفة حكمه قصدا وهذا امتثال به قصدا فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم  
وتنبت ويمكن أن يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فأركب معنا جاء أن يهتدى عند رؤية الآية الكبرى  
فما لم يهتد نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في إيمانه ولأنه أهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين  
يحكم بأن مات كافرا فأنام تحير فيه فعاتبه الله تعالى على تغييره بالاهل اذ شأن الرسل أرفع من أن يقولوا الكفرة أهلهم بل لهم أن  
يشيروا منهم ويعبروهم بالاعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن يأتي عنه قوله تعالى وأوحى الى نوح  
أنه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الآن يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المعص كالابن فهو مسكوت عنه هذا  
والله أعلم بعاني كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوله تعالى ان (الذين سبقتم لهم منا  
الحسن) أولئك عنها مبعدون (نزل) محصا (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما تعبسون) من دون الله  
حسب جهنم بأن المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبيدهم بنو الملقح فخصوا اياهم من اخصيا فان قلت روى  
أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهدك بالغة قومك ان ما لا يعقل أجاب بقوله (وما عرف أنه صلى الله  
عليه وآله وأصحابه) (وسلم قال ما أجهدك بالغة قومك ما لا يعقل فلا أصل له) كما بينا قبل وقرر هذا الجواب في كلام

فزادوا والتعزيرات موقوفة الى رأى الائمة فكأنه ثبت بالاجماع أنهم هم أمروا بمرعاة المصلحة وقيل لهم عملوا بما رأيتوه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يردوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الابتغريب من منصوصات الشرع فأوأ الشرب مظنة القذف لأن من سكر هذى ومن هذى أفتى ورأوا الشرع يقيم مظنة الشئ بمقام نفس الشئ كما أقام النوم مقام الحسد وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لأن هذه الاسباب مظان هذه المعاني فليس ما ذكره مخالف للفتن النص بالمصلحة أصلاً فان قيل فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود وزوجها

كبار مشايخنا بان المسج والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لم لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من يخصص ما بغير العقلاء وأما على ما هو المشهور ومن أن ما بغير العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لانهم عمومهم مطلقاً للمعبودين كلهم بل (عمومهم انما هو في معبود الخاطئين) وهم أهل مكة (وهو الأصنام كذكره السهيلي) فان الموصول انما يغني في الموصوفين بالصلة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيراً (فاعترضه تعنت والنزول) بقوله تعالى ان الذين سبقوا الآية (تصريح بما علم) من عدم دخولهم (أو تأسيس) لبيان بعدهم عن افضلا عن الدخول فيما قطعنا تعنت الاشقياء (وليس) النزول (بتخصيص فتدبر) وقالوا ربنا ان قولك تعالى فان الله نجسه والرسول والذي القربى كان عاملاً متناولاً لكل ذى قرابة تخلص وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة ستة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنى هاشم لانكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وأبو داود والنسائي بل الجواب أن المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا يخرج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جواب ما رضى الله عنهم ما انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبه بين أصابعه كما روى وقالوا خامساً بقوله بنى اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاماً متناولاً لتقسيد المطلق أيضاً فان البقرة مطلقه غير عامة قلنا كان الأمر أولاً بذكر بقرة مطلقة ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس وسجيء ان شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة) التخصيص الى كم) أفراد أى منتهى التخصيص ما هو (فالأكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى ثلاثة وقيل) ينتهى (الى اثنين وقيل) ينتهى (الى واحد وهو مختار الخفية) وما قال الامام نفي الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ان الهمام الجمع المنكر على ما سيجي بتحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا ولا يجوز أن كرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقاً) وسجيء أن هذا يختلف فيه (وكذا سائر المخصصات المقارنة) لان الكل سواسية في افادة القصر فكذلك في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحداً وهو في حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس بتخصيصا وقصر عندنا كما هو فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينفع كثير اسمياً عندنا (فجوز ابن الحاجب) الانتهاء (في الصفة والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالتفصيل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقسيديات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانتكار مكابرة فافهم (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) إن الناس قد جعوا لكم أي لقتالكم (والمراد) بالناس الأول (نعمين من مسعود باتفاق المفسرين) فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كما في شرح المختصر وغيره (بان الناس للمعهود فلا عموم) له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى (مدفوع بأن التخصيص كالعهد فاننا اشتراطنا المقارنة في المخصص) فالعام المخصوص أراده بعض ما يتناول به دلالة الأمر مقارن كذلك في المعهود أراده بعض ما يتناول به الصيغة بدلالة اللام المقارن وردبائه لاشك أن المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الاقياس التخصيص على ارادة البعض في المعهود وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذكراً سابقاً ولذا ذكرنا عيسى سابقاً

إذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزيزية أي فسخ نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر وقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرومة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا تباعدت عن زوجها عشر سنين وتزوجت عدتها أو بقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكفي بتربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المستثنان الأوليان مختلف فيهما في محل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولاهو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم عليهم مقام الذكر فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نكاحا نظرا ودعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لجرأ الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعتنا قبل أن نستأصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج في أصحابه يطلبهم ففتى ذلك أبو سفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا محمد أن قد رجعتنا إلى أصحابه نستأصلهم فلما مر الركب برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحمراء الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمون معه حسينا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآية وتبامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح الذين أحسنوا منهم وأتقوا وأجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنشورة ومثله روى عن ابن عباس أيضا فيها فالله ليل الأتم أن علاقة الجواز متخفة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كما يستعمل في المراتب الأخر المتدرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعله البيان فتدبر الأكترون (قالوا لو قال قتلت كل من في المدينة) الحال أنه (قد قتل ثلاثة عدلا غيا) وليس إلا ذلك كركلة العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) لا نعوذ غير مسلم إلا إذا لم يزد كالتخصيص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلا إلا إلى الثلاثة ولا إلى الأكترون (إذا ذكر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عدة لا غيا فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وإنما الكلام في الصحة لغيره ثم الانحطاط انما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لنكتة وحينئذ ينحط الكلام أيضا إذا بقي أكثر عند خلو التعبير عن النكتة وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام المذهبهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وبما ذكرنا دفع ما يقال إن المقصود من المسئلة أن يحمل في الكلام الالهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حل الكلامين وهما أفصح كل كلام عداهما من كلام البشر عليه وإذا سلم الجيب الانحطاط فقد لم أن لا يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون إلى الثلاثة أو الاثنين (قالوا إنه قصر للعام على بعض المسمى وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند المجزأ إلى الثلاثة (أو اثنين) عند المجزأ إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلمهم جوزوا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق غير صحيح فان الشيخ أبابكر بن القفال قد سوى بين صيغ العموم جمعها كان أو مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذ مذهبها وظنوا أنه مذهب الخبر الهام الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا صار ما ينهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وإن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد وأما الفرد بهما فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وأما ما كان بجمع بصيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتل الخصوص إلى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعروفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بصيغة الأول وبالجمع بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فتخص بالجمع المنكر فتنهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضا هذا التوجيه وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة فتخصيصا فلهذا لأنه يسمى الجمع المنكر عاما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصير إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها أن حكمنا بموته  
بغير بينة فهو بعيد اذ لا ندراس الاخبار أسباب سوى الموت لأسماء في حق الحامل الذكركر النازل القدر وان فسحنا فالفسخ انما  
يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة فإذا كانت النفقة  
دائمة فغايته الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة فإن قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها  
فيعارضه أن رعاية جانبها أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم وجهته إلى غير في غيبته وأعله محبوس أو مريض

ثم إن مراده عن تنهي تخصيص الجمع المنكر المنتهي باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا الآن هذا الخبر جواز  
اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو إلى الواحد حقيقة كما هو  
مختار الامام شمس الأئمة ولا يمكن حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراده  
الكرام (قلنا) لا نسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة أو اثنين بل (عمومه باعتبار آحاد الجماعات) فالجمع العام والمفرد  
العام سيان فتدبر (مسئلة) العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص أو مجهولا (عند أبي ثور)  
من كبار أصحاب الامام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شيء من  
العام بحجة الاقلية كما لا يخفى (ورد بأن أخص المخصوص) وهو الواحد (مقطوع والا لكان) اخراج البعض (نسحا)  
وابطال العام بالكلية (لا تخصيصا) له وإذا كان أخص المخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية (ان  
قيل الواحد الغير العيني مجمل) فلا يكون حجة (قلنا) اجماله (ممنوع فانه) واحد (أي واحد كان) فهو مطلق وهذا  
ليس بشيء فإن الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم للخاطب فيكون مجمولا  
قطعا لأن الحكم فيه على بعض ما أو ان الباقي بعض ما فتدبر (أقول يرد مثله على الجمهور في) المخصص (المهم) فانه لا يبقى  
عندهم حجة مع أن أخص المخصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم  
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحقيقة أخص المخصوص وأما مذهبه فهو أنه ليس بحجة أصلا فيرد عليه  
أن أخص المخصوص مقطوع فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجمال قلت من أين علم أن مذهبه ابطال  
الحجية علمنا في حقيقة المراد وعلا بل الذي يظهر من دليله الذي ذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا واجب  
وجوب الاعتقاد وينع وجوب العمل وكيف يحترق مسلم على التوقف في اعتقاد حقيقة كلام الشارع (فتدبر وقيل)  
العام المخصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه انه أخص المخصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة ان خص بمقتل)  
غير مستعمل وليس حجة ان خص بمقتل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله  
الجرجاني وعندهم ليس المخصص المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج إلى التفصيل بالمتصل وغيره  
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم أنهم انما يقولون بطلان الحجية اذا كان المستقل كالأموال لا غير العقل وغيره  
(و) قال (الجمهور) العام المخصص (بهم ليس حجة خلافا للجمهور الاسلام) الامام وشمس الأئمة والفاضل الامام أبي زيد  
وأكثر معتبري مشايخنا (في) المخصص (المستقل) بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية (وقيل) اذا كان  
المخصص مستقلا مهما (يسقط المهم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المخصص  
(بمعين) حجة (ظنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان غير مستقل) بل ليس هو مخصصا عندهم (قالوا انه) أي المخصص بمعين  
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لنا استدلال الصحابة بالمخصص) من العام  
(بمعين) كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقبائل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس  
وبقوله تعالى أو ما ملكتم أيمانهم مع كونه مخصصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصصا  
بالمستأمن وغيرهما من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدله على كون العام المخصص ولو بالمهم حجة وهو انما  
يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مخصصا بالجهول  
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب

معذور اضار به فقد تقابل الضرران وما من ساعة الا وقدوم الزوج فيها يمكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض وكذلك  
اختلف قول الشافعي في مسئلة الولين ولو قيل بالفسخ من حيث تعدد امضاء العقد فليس ذلك حكما مجرد مصلحة لا يعتد باصل  
معين بل تشهد له الاصول المعينة أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد  
أوجب الله تعالى التبرص بالأقراء الأعلى الاثني يثنى من الحيض وليست هذه من الآيسات وما من لحظة الا وتوقع فيها هجوم  
الحيض وهي شاة فثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص فان لم نر الشرع ينفذ في النواذر في أكثر الاحوال وكان

الربا فاتفقوا الربا والريسة فانما يصح لو كان الربا محجوا لا عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه  
أنه من أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيا لينة وكشف القناع ألم تر أنه كيف قال فاتفقوا الربا والريسة  
ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالانقضاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول للباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)  
من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحا في التبادر قالوا بخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا (و) لنا  
(عصيان من قيل له أكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم) واحدا من بني تميم فالو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان (واستدل)  
على الجملة (بان دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقفت (لزم الدور) على تقدير  
توقف دلالة كل على الآخر (أو التحكم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط ولاننا (واذا لم تتوقف دلالة كل  
على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخبر) فبقى الدلالة في حجة (وأجيب بأن دور المعينة) وهو  
عبارة عن التلازم بين الشئين (لا يمنع حينئذ فلا يوجدان الامعا وان أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كما هو على  
واحدة) وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معينة وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدون الآخر فلا  
يتم المطاوب ولوتثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عاد إلى  
الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى (وأما الظنية فلأنه) أي المخصص (يتضمن حكما  
شرعيا والاصل فيه التعميل) فيحتمل أن يكون معللا بعله تكون موجودة في البعض السابق في العام (فأمكن) أي احتمل  
(قياس مخبر بعض آخر وهذا احتمال) ناشئ (عن دليل فليس) العام (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص  
ناشئ عن دليل (والآن نشأ عنه) (أقول لا تغريب) فانه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنيا (فان العام المخصوص  
يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يحتمل التعميل اذ التعميل انما يكون في الانشآت (ككلمة التوحيد) فان  
عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعية فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا يز يدعى المناقشة  
في المثال والاشكال انما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن يعمل فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الاحكام الشرعية  
ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار الظنية في الكل من العوام  
المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا أم لا على خلاف رأى الخنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل  
فقط وهذا موضع تفصيل ينهل على وجهه فرق العنيفة على ما أعطى هذا العبد ربه برحمته فاستمع ما يتلى عليك من مواهب  
الرحمن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا تفيد حكما شرعيا بخلاف الحكم العام فلا وجه  
للتعميل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيده بأخراج البعض فيفهم معنى  
مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للربكان فيحكم بحكم المصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكاما بالباقي بعد  
الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخرج البعض والتعبير بهذا المقيده عن الباقي اشارة الى أن المستثنى متصرف بحكم مخالف  
للمصدر فليس حكم المصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فلهذا الحكم مقتطوع وحكم المستثنى  
أيضا مقتطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه أيضا  
ظهر لك عدم قبول التعميل بالصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا  
به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهر وهو ما عارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفراد فافادة العام  
الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيفيه حكم الحكم على ما لا يتناول المخصص بعد افادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد



باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله إذا القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدائل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتغاريق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسله وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

الظنية (الشبهين) المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لأن شبه الناسخ ليس في) المخصص (المجهول الافظا والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهة كيف والناسخ زافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء العام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبعضهم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا الخبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لأنه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا فتخصيصه لأجل المعارضة كما أن النسخ يرفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه قيد المستثنى منه ووضع لفائدة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين به هذا المقيد ففي المجهول شبه النسخ يقتضي أن يبطل المخصص لأن المبهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل النسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى الظنية فان قلت كيف لا تصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح النسخ به أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلا ثم إن القول بان صحة التعليل تبطل العام لعله تنزل على تسليم ما بنى عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول بطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فانه رضى الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتمال قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا لا يراد لا يرد فانه رضى الله عنه لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رضى الله عنه لم ينفعه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لما نفع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام إلى البحث عن المخصص لم يقل به منا أحد كما يلوح من الأسرار وان شئت أن تقرر الكلام نحو أخصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صالوحه معارض للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي نور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وماتحتمه) إلى الواحد (مجازات) محتملة وليس شيء منها أولى بالارادة (فكان مجازا فيها) وهو ليس حجة (قلنا ذلك) أي الاجمال (إذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لانه أقرب) إلى الحقيقة ويتبادر الذهن إليه (مسئلة) العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه) الا أنه عند هذا الصدر مخصوص بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الاياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (المخصص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان بقي غير منحصرو) روى (عنه) كما نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه أجمدا فانهم أعرف بمذهب مشايخهم لا سيما مثله العام المخصص (حقيقة) ان كان الباقي جمعا (وقال) أبو الحسين المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة ان خص بغير مستقل) وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعنا يكون الا كراه مبيح الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه مثل محذور الا كراه فاذا امتشا الخلاف في مسئلة الترس ترجيح اذ الشرع مارجح الكثير على القليل في مسئلة السفينة ورجح الكل على الجزء في قطع البدن المتأكله وهل يرجح الكل على الجزء في مسئلة الترس فيه خلاف وان ذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان اذ نقول في مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة مقصود الشرع فان قيل لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة قلنا قهر الكفار

البعض ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ما شهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلفظي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لنا أنه حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رأيه أنه صيغة (فلو كان الباقي أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خلف) لاجتماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الأصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجوز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفراد فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يتجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليلي لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عومه في أفراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا (واعترض أولا) كما في شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص (باق وخروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعتزلي بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعقل الكل (ففي كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعملا فيه (فلا شك أن الحكم في العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل البعض فالمجازية أو الاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض (يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض) أي يتم بارادة البعض المتعلق بالحكم فارادة البعض الآخر معه لغوا فافهم وقد أجيب عنهم بان المراد النسق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج المخصص ثم حكم على الباقي بالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيما يذكرون ويكون مناط الحكم شيء آخر يكتفي به اليه مثل طويل التجادف كذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل أنت وابن أخت حالتك طريقان للتعبير والاول أقصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندر اجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه بدلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق الكناية كما قبل وأما المستقل فلا يصح ذلك فمسه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ودفع المعارضة بصيرفة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والالزم اللغو قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (ثانياً بان ارادة الباقي) في العام المخصوص (ليس بوضع

واستعلاء الاسلام مقصود وفي هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكفر عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالإضافة الى الكل وهو هذا جزئي بالإضافة فلا يعارض بالكل فان قيل مسلم أن هذا جزئي وليكن لا يسلم أن الجزئي محتقر بالإضافة الى الكل فاحتمار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام ورفق بالمسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بمخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع لان كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقريضة التخصيص) فان الكلام في المخصوص من العام (وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان) فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بأن في التخصيص استعمال في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل ولأن أن تقررا الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من أحاده غاية ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق بالحكم كذلك بعد التخصيص أيضا الاستعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك لأنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا تعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدلالات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم واذا أريد الجزع بخصوصه صار منفعها بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلاف الاستعمال ولأن أن تحجب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفعها بالكون مناط الحكم الشايت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا ومثبتا فيه الحكم المخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كان نوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الأئمة (السرخسي ان الصيغة للكل) فانه موضوع له (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهي مستعملة فيما وضعت له أولا فلا اشتراك ولا تجوز (أقول) هذا مندفع (فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفا ولذلك) أي لكونه مستغرقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للعهديين عاما) واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لولم يكن غير موضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا المقيد نحو الرجال العلماء أو الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحنابلة ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أولا التناول) للباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لان سلم أن التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبل له (مع غيره) فانه كان للكل (والآن) التناول له (وحده فتقبل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وانما يغير تناوله للخروج (قلنا) لان سلم أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي التناول الذي بعد التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الامر كذا كرايكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن أيضا متناول ولم تتغير صفة التناول فافهم وتدكر ما أسلفنا فانه ينفعل كثيرا (و) قالوا (ثانيا يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى النعم وهو دليل الحقيقة قلنا) لان سلم أنه يسبق الى النعم عند الاطلاق بل (ينبادر مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحتمل أن يحجز رمه مراضة (قيل ارادة الباقي معارضة بدون القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضا (انما المحتاج اليه اعدام ارادة المخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل

في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أجبنا أن كل مال الغير إلا كراهة لعلمنا بأن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فإن قيل فهذا يفهم أنهم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الأكره وفي المحصنة قلنا لم نفهم ذلك إذا جمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل لمسلمين أن كل مسلم في المحصنة فنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل في معلوم إما على القطع وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة إذا اجتمع في الأكره وفي المحصنة منع منه فبهذه

وهذا أي إرادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجازفة تدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتكرير الآحاد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر إلى غير ذلك من الأفراد إلا أنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الآحاد (إذا بطل إرادة البعض لم يضر الباقي مجازاً) فكذلك العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الآحاد (من كل وجه) بل في إفادة المعنى فقط كيف وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان إرادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الألفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد وإذا بطل إرادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول و) قلنا (أيضا التقريب) فيه (فإنه لا يستلزم المجازية من حيث الاختصار) وقد كان داخل في المدعى (بل ينافيه كما لا يخفى) لأن في تكرير الآحاد إذا بطل إرادة البعض لم يضر الباقي مجازاً أصلاً فكذلك ههنا ولعلنا نقول هب أن العام كتكرير الآحاد إلا أنه إذا سقط البعض فقد وجد الاختصار في المعنى فللباقي حيثتان حينئذ أنه بعض الآحاد المتكررة وهذه الحقيقة حقيقية وحينئذ كونه مقتصر على بعض آخر وجه هذه الحقيقة مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاختصار كونه مستعملاً فيه حتى يكلف بيانه كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي بالحقيقة الأولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً لكل أيضاً ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولزم ما قال الشيخ ابن الهمام أن مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظاً واحداً بالنسبة إلى وضع واحد معني واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً ففهم وقال (أولاً الحسين) لو كان الإخراج عاماً لا يستقل بوجوب تجوزاً في العام (لزم كون المسلم للمعهود مجازاً) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما أن التعيين قيد مستفاد من اللام فلو أوجب التقييد التجوز فيه لأوجب في المعهود وقدم من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما أجيب به من منع الملازمة بأن هذا العام انحصار مجاز الكونه يستعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فإن الاسم باق على معناه والتعيين استغنى عن اللام فساقط فإنه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه إلا أنه قيد بقيد غير مستقل يستفاد منه ما مفهوم تقييدى يصدق على بعض الأفراد فهذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد قيد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدى يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كافي المختصر بان المجموع) المركب من الاسم واللام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأه كراي زيد لأن الحكامتين من شدة الامتناع صارنا كلمة واحدة (من دفع لانه بعد العلم بانهما كلمتان) موضوع كل منهما المعنى (بمجرد اعتبار) مناوئاً واقعته (مع أنه قال الخصم به) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتمد) فإنه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً والمجموع الأمرين من العام والاستثناء حقيقة وهذا ثم إن هذا القول بعيد محض ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازاً فيه فإنه غير مستعمل فيه بل في الكل وإنما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فإنه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (أن للعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام) حالة التثنية (وللمعهود بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لأن وضعه ليس إلا لكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعاً للمعنيين والالزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهودية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الإنسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولا ناسئلاً أن العام موضوع لكل لكنه مستعمل فيه والإخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد التنزيل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن لافرق بين المعرفة والشكراً إلا بالإشارة إلى المعلومية) في الأولى (وعدمها) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا انتماء الكلام في القطب الثاني من الأصول  
 (القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من مميزات الأصول) ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون  
 (صدر القطب الثالث) اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتماعها من أغصانها إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجبي عن التنوين واذا دخل عليه الالام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً فالالام ليس للتعريف الجنس ثم قد يقصد الإشارة لخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته منتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا يقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فمعموم المعرفة بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأته من المقام تحتل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرفة ويعلم تحققه في كل الأفراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعاً وان ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظروا إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما يحكموا بالانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرفة بالام الجنس مستعملاً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو جعلهم المعرفة على العموم من دون حاجة إلى قرينة دلالة عليه وصرفهم إلى الجنس انما كان للصارف من العموم (لكن عدوهم من الصيغ الموضوعية) والعاذون هم أهل الأصول قاطبة من الخنفة والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً يدل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فانهم أشد مهارة من أهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الآن يقال صار) المعرفة بالالام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد فإن الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جاوز جمل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال ان المتعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص وان كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للفظوم الكلي الذي جعل له آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كليات تحت جزئيات واذا عرفت ذلك فليجرب أن يكون لام التعريف من هذا القليل فانها مع اشارتها إلى معلومة المساهمة تنوع إلى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الاقسام معاني وضعيتها لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والشكورة الواقعة تحت النقي وهذا وان كان تكافؤا لكنه أوفق عند أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكافؤ أن الالام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الأحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً يشهد بالتبع أن الحل عليهم ما فيما ذل لم يستقيم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة وإذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بإبداء احتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في حالة التنكير للجنس أو الفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هنالك معهود لجميع الأفراد استغراقاً لانه تواتر استدلال السلف به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه \* وان يصلح العطار ما أفسد الدهر \* هذا والعلم الحق عند اعلام الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن الصفة عنده كانه) الظاهر كأنها (مختص مستعمل) فلم يجعل المختص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصيصها بالنسبة لفظية بل من خارج) والمختص من مجاز البتة وعدم كونه لفظياً (بدليل أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كما ظن هو (بل) التخصيص بها (اللفظية) لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق) ومن البين أن التناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للصوف قال (وقلما يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأسيسها وانما مجال اضطراب المجتهد واستنباطه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمذاكر هي الأدلة السمعية ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسمع الكتاب أيضا ويعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير ويزى أن تؤخر الكلام في الفعل والسكوت لأن الكلام فيهما أو جزاء واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بعينه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فإنه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا فالتمخيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرأى الاستغراق في العام غير شرط فيكون انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية نقلوا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الإمام ليس اللفظ العام فهو ليس من هذا المقام في شيء فإن الكلام ههنا في صيغ العموم لاللفظ العام فأراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل \* (ثم المخصص متصل) إن كان غير مستعمل (ومنفصل) إن كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (والأول خمسة الأول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه) إذا أخرج فيه بوجه (اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه) أي على الاستثناء المنقطع (فقبيل) لفظ الاستثناء (محاذ) فيه حقيقة في المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما (وهو ما دل على مخالفة) للحكم السابق (بالأخواتها) سواء كان بحيث لولا الأخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا محاذ وهذا) المذهب الأخير (لا يعود الى طائفة) فإن إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائفة فإنه يرجع الى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه تظهر فائدة الخلاف في حلف الاستثنى أو أن استثنى فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في صحته) أي صحة الاستثناء المنقطع (لفظ والشرط) لصحته (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيها يتوهم) فيه (الموافقة) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فإنه الاستدراك أي دفع التوهم من السابق (نحو جاء القوم الاحرار) فإنه يتوهم من محبي القوم محبي الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع (وما زاد امانا نقص) فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقص بالادفع هذا التوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن إذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيئا الاتصال وإذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاءني زيد إلا أن الجوهر الفردي حق) \* مسئلة \* أداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا (محاذ في المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فيهما ثم اختلفوا (فقبيل مشترك) لفظي فيهما (وقيل متواط) ولما يكن التواطؤ معقولا في الأدلة قائما موضوعا للجزئيات بوضع عام فسر فقال (أي وضعت) لهما (لمعنى فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مراد لهما (وضعا واحدا) علما (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يتبادر من نحوه جاء القوم إلا) أي قبل ذكر المستثنى (الارادة اخراج البعض فلا يكون مشترك) لفظيا بينهما ولا احتياج في معرفة الارادة الى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما والالتبادر هو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى (ومن ثمة) أي من أجل تبادر ارادة الاتصال (لم يحمله علماء الامصار عليه ما أمكن المتصل ولو) كان (يتأويل فله لواله على ألف الا كرا على قيمته) لا على الانقطاع وان خلا عن التأويل فتدبر \* (مسئلة) قد اختلف في نحوه على عشرة اثنان في دفع التناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجمهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة اثنان هو السبعة) محازا (والا ثلاثة قرينة) عليه صارفة عن حقيقتها الى محازها اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسر بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا لله في البعض وإذا تعارضت اسقاطا وبقى في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فإنه مع كونه باطلا في نفسه وموجب التناقض في الاخبار بوجوب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف للحكم الصادر وهو خلاف تصريح بحجج الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله أن المراد بالصدر الباقي

الفن الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع. ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الاول في المجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في العام والخاص. فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدء اللغات أنه اصطلاح أم توقيف الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة الفصل السابع في المجاز والحقيقة

مجاز والاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المخصصات) وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلا يجزى هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواء كالمخصصات المستقلة بالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هو روجه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعا لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسبب ماله وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فليتب فيهم ألف سنة الاجسدين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يتحمل اطلاقه على الأقل فلا يحمل الالف على تسعمائة ونجسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نفيته في البعض فتأمل فيه فانه ينبوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه المستثنى (باق) بعد الاستثناء كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو ولا يمكن أن يتصرف باخراج الثلاثة منها) فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقريته الاستثناء فان قلت لانسلم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان واحتاجوا الى اخرجه بقيد الامكان ولو لم يكن من أفرادها احتاجوا الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أو موجودة (ان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس بانسان من الأفراد الفرضية) للانسان وقد دوا في الأفراد بالامكان لخروجه (فهو مخالف للعرف واللغة) وكلامنا فيبارضان به (والمنع مكابرة) بل مخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد لا يكل حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل أو بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الاتصاف) أي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يمنع التناول) للثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالنقيض) كما اذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون جزء العدد لا ينافية فان المراد أن ثلاثة أجزاء لعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول وعلم أن هذا غير وافي فانه لا شئ عند أحد في أنه اذا حل من كس ثم نقص عنه جزء بقي الجزء الآخر ألا ترى أن النبات اذا انحل وبطل نفسه التباقي بقي الجزء الجسدي قطعاً وكذلك في الذهن اذا حل المعلوم المركب الى جزأين وطرح أحدهما يبقى الآخر فاذا أخذ الذهن عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعاً ويصدق عليه أن العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التقييد سبعة فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه أنه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها افعازا بعبارة أطول وأقصر فللمعبر أن يعبر بأيهم شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فانه أن أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقة لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصبح حقيقة عدد آخر فلم يكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه بتقييد بعض الأجزاء عنه وهو الثلاثة مثلاً وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقيدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فباطل قطعاً وهذا ظاهراً دافعاً مافي

«الفصل الأول في مبدإ اللغات» وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن صاحب التوقيف معروفاً بالمخاطب باصطلاح سابق وقال قوم أنهم توقيفية إذا لا يصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وودع الوضع ولا يكون ذلك إلا باللفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبية والبعث الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح والمختار أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع أما

التحرير أنه حينئذ يلزم اللغو في الكلام فإن ذكر جميع الأفراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طوي إمكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والمتكلم مخير بأيهما شاء كما كان شاع يقول الإنسان ماش وإن شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذلك شاع عن السبعة بلفظ السبعة والسبعة والسبعة فلفظ عشرة الثلاثة ثم انه لو صرح هذا المذهب أي القول بأن العشرة تجاز عن السبعة لم اللغو قطعاً كيف لا وإذا كان اللفظ السبعة فأي معنى لقوله الثلاثة فإن الإخراج قطعاً بطابق أهل اللغة فالمستثنى مع الأداة لغو قطعاً فان قلت أنه قرئ على أن المراد بهم السبعة ولو لا ما علم قلت ذهب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا تصير الأداة مع المستثنى والسرفيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله وإذا صار ما قبله معنى السبعة فلا يصح الارتباط فيلغو قطعاً وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل إن الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الثلاثة ليس على وجه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كفي سائر الخصائص كما يعزى إلى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهماً لأن غير المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جداً وإذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط ثلاثة فلا يفيد شيئاً وهذا بخلاف المخصص فإنه لا يستقل له بفيد حكماً مخالفاً للعام فيدل على أنه مخصوص ثم إن ما يعزى إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقاً لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الثلاثة عشرة لا ثلاثة منه أو ليس ما سبعة إلى العشرة واحداً وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الأربعة وخمسة إلى ألف معنى تسعة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت إليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلاً بل يحتاج إلى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بأفهم حجة لا يدحضها شبهة أصلاً وظهر منه أيضاً أن تخصيصه فيه بل العام المستثنى باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا التجاز ما وعدنا سابقاً المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا إخراج منه وأما الإخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد أرا بحقوق ذلك وقال (ثم لا إخراج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا إخراج عنه (إذا لا الأعلى السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (للزوم التناقض) فإنه يلزم حينئذ أن يكون العشرة ومنفياً (فلا إخراج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقدير بمعنى لولا لا يدخل) أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى الحكم (فلا استثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لفائدة أن الحكم) المذكور في ال (على السبعة فقط فتأمل جدا) وهذا ظاهر لكن طريقة أي هو إما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاد المجموع أو يكون مستعملاً في السبعة الحق هو الأول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بأنه لا بالعشرة كالألف ما أقر السبعة اتفاقاً) ولو كان العشرة بكلاً لها مرادة يلزم الإقرار بها (وأجيب بأن الإقرار انما يـ (باعتبار الاسناد ولا اسناد الأبعد الإخراج) فكونه إقراراً بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فإن الاسناد إلى بعد إخراج الثلاثة فلا تقرب فتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ابن الحاجب المراد عشرة أفراد لكن أخرج ثلاثاً عنها (ثم استدل بالباقي) وهذا محتمل وجهين الأول أنه أطلق العشرة على كمال معناها وأسند إلى جزء معناها المفهوم في وهو السبعة الثاني أن يقيد بإخراج الثلاثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق إلا على أفراد السبعة بهذا الوجه فإن كان مراد ابن الحاجب الأول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فإن ذكر كراهه الآخر يلغو حينئذ وإن أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في إبطاله لا يكون العموم الصحيح للإخراج إلا بعد الاسناد كما إذا وقع النكرة في سياق النفي (نحو ما جاء في الأزيد) وإذا كان العموم

العقلي ف شامل للذاهب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف ف بأن يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمعها واحداً وجميع ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة الازلية لا تقتصر عن ذلك وأما الاصطلاح ف بأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء لا اشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يصل اليها فيبتدئ واحد وينبئ به الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيتم الوضوح ثم يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير مع اللفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس ما في ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أولاً فلا ن هذا ير دعليكم أيضاً فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والازم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فها هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانياً فلا ن عموم النكرة المنقبة عندنا بالوضع للأجل وقوع النفي عليه عقلاً وإذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لأن تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالمفروض واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم إذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلاً كما ذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصيص والازم التناقض الا أن يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدي الذي يكون في النكرات ثم يعمم ويرود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات أيضاً هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعة (قالوا) في ابطال الرأي الاول (أولاً لم يكن المراد) بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقي (لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت الجارية الانصفها) لان المذكور سابقاً حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقاً وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت نصف الجارية الانصفها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلاف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لان سلم أن الضمير يعود الى النصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير أن يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح المصنف به أيضاً كيف لا وهل هذا الا مثل أن يقال رأيت أسداً مسلحاً ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتسكف المحض المستغنى عنه فانه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما هي ثم يرجع الضمير اليها فتدبر (و) قالوا (ثانياً) اجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولولم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقاً ولا يلزم خلاف اجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى (قلنا المراد) لأهل اجماع من لفظ الاخراج (الاجزاء تقديرها) بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلمة باعتبار المفهوم) اللغوي (ظاهراً) باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لاسمي في كلام أهل اجماع فانه لو كان مرادهم هذا الخجل البعيدين أحد ومن البعيد عادة أن يهمل هذا الجمل الغفير في موضع الاستنباه العظيم فتدبر (و) قالوا (ثالثاً) أي في كون الباقي مراداً من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صح حينئذ اذ ارادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة (أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوماً بحسب اللغوي لا يكون مراداً كما في المجاز (وليس العدد نصاً باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصاً باعتبار انقضاء المفهوم اللغوي فليس مخصوصاً بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي يعني أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الانصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدئ احتمال كونه نصاً في غير الاستثناء قال في التحرير جميعاً عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصاً كان نصوصية بخارج وهما هنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على أنه أريد به معنى آخر فيكون نصاً في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا التجوز من التجوز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للنسج هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزاً لم يبق النصوص أي المفسرات مفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا  
الابرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا رجحان الظن  
في أمر لا يرتبط به تعبد على ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذا فصول لأصل له وإن قيل قال الله تعالى وعلم آدم  
الاسماء كلها وهذا يدل على أنه كان يوحى وتوقيف فيسند على الوقوع وإن لم يدل على استئناء خلافه قلنا وليس ذلك دليلاً  
قاطعاً على الوقوع أيضاً إذ يتطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لاحتمال الاستئناء هنالك فبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التمرير انطباقاً تاماً فإن هذه النصوصية من خارج وإذا  
كان هنالك استئناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال إن المفسر كأنه بطل فيه احتمال المجاز لا يخرج من الخارج بطل فيه  
احتمال الاستئناء أيضاً من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الأثلاث (موضوع بأزاء سبعة) يعنى  
أن المستثنى منه مع أداة الاستئناء والمستثنى موضوع بأزاء الباقي (كما يوضع شئ اسمان مفرد ومركب وإليه مال كلام طائفة  
من الخنفية) بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول يلزم) عليه (أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء  
غير متناهية فإن مراتب الأعداد لا تقف عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد موضوع بأزاءه (فتدبر) فإن استئناء  
المجموع موضوع بأزاء الباقي فلزم أن تكون المراتب كلها مع استئناء ما زادت به على عدد موضوع بأزاءه (فتدبر) فإن استئناء  
اللازم في حيز الخفاء كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بأزاء معان غير محصورة وأيضاً كما  
أنه يجوز وضع لفظ بأزاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم (ورد أيضاً يلزم وعود الضمير في الانصافها  
إلى جزء الاسم) لأن الجارية الانصافها بغيره معد كبر حينئذ والجارية جزؤه أعجبى قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى  
إن الجارية الانصافها صار اسمان قيل بعلبك فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاي زيد نعم كان في الأصل ضميراً  
راجعاً ولم يكن جزء لفظ حينئذ فافهم (و) رد (بازوم تخصيصه) وأداته الحكم المخالف (كفهوم القلب) فانه حينئذ  
أفاد الحكم على اسم جنس نفي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (بازوم التركيب)  
أى تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة أقول بل) التركيب (من) كلمات (أربعة في نحو ثلاثون إلا أحد عشر وهو)  
أى تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (في غير المحكى) ثرواً بظ شرافته يجوز (و) الحال (الأول غير مضاف) نحو  
أبى عبد الله فانه جائز اتفاقاً (ولامعرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة أعانها وإذا لم يكن الأول معرباً وهما كذلك  
فينبغي أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف والأولى أن يجعل من التعريب فيكون  
إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأعجمية (ولاحرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الإيرادات غامضة إذا  
أراد القاضى أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المنسوب إليه عند هذه الإرادة مع قطع النظر  
عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) أعلم أن المصنف قد سلم البديهة ببقاء  
المفردات على أوضاعها وحينئذ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع  
حقيقة في السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوعى الذى للركبات بأزاء السبعة (يعنى أن المفردات مستعملة في معانيها)  
الموضوعات لها (و) وحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة تنقص عنها ثلاثة وليس هو إلا السبعة (لا يتبادر  
إلى الفهم غيرها) قال المصنف موافقاً لما فى التحرير وغيره (وهذا يرجع إلى أحد المذهبين) لكن الرجوع إلى المذهب الأول  
غير صحيح فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما رضع له فأن هذا من  
ذلك وأما المذهب الثانى فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور السكل بقرينة  
الاستئناء وعلى هذا لا رجوع إليه فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على  
هذا ثلاث صدر الشريعة وقال المذهب ثلاثة واختاره هو الأخير الذى ذهب إليه القاضى وحينئذ لا يتوجه ما فى التاويح إن  
الدلالة على الباقي بالوضع النوعى للركب مسلم عند الجميع لكن الكلام فى كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسماً للمذاهب الباقية  
والعجب منه كيف خفى عليه أنه إذا كان المراد بالاستثنى منه الباقي مجازاً بقرينة الاستئناء فأن الوضع النوعى للركب وانما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادي والمهمل ومحرر الداعية كما تنسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الشاقي أن الاسماء ربما كانت موضوعا باصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فریق من الملائكة فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث أن الأسماء صيغة عموم فلعله أراد به أسماء السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسماحي التي حدثت مسماياتهم بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير اذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربما علمه ثم نسبه

للمستثنى منه فقط لا للركب وان حل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما ناولنا عليك مرارا أن المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحصله أن المستثنى منه على حقيقة وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مرارا وأن المذهب الثاني ان حل عليه فهو حق والافهوا بطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كافي التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فتدبر وتقول أيضاً ان في ذكر العشرة ثم تقسيمه بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة الى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد مما لا أنه لا يكون مقصوداً أصلاً بالذات ولا بالعرض فثبت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كفهوم اللقب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وان أفضى الى التكرار لما أنه كان قد ارتكر في أذهان الفحول من العلماء أن قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجباً للظنية دون الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من يشار اليهم بالبيان يقول قولاً لا يليق بمن له حسن أدب بالراشخين الكرام أن يتفوه به فيمن وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام (مسئلة \* شرط الاستثناء الاتصال) أي اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفاً) بان يعد في العرف متصل (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلاً) أو غيره من الأعذار ويضر الانقطاع بالاختلاف في كلام آخر فانه يعد تركاوعاً وعرضاً (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يصح التأخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العركة كذا في الحاشية (ولبعده جداً) أو راءه مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلاً عن التذهب به (حمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أحمد يصح التأخير بالنسبة فيما سأل على غيره) من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا أخش جداً فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنسبة أيضاً (أقول لا ينتقض بالشرط كافي المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كافي الاستثناء (فلا اتفاق) فلا الزام (وقيل يصح الفصل) في الاستثناء (في القرآن خاصة) دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غيراً ولى الضرر ولى المجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غيراً ولى الضرر أو لا ثم نزل بعد المدة وشكاً في عبد الله بن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بان المراد بالقاعد من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفاً بالفلس انه قاعد عن الحج والركن كافة قوله تعالى غيراً ولى الضرر ليس مخصصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أو وقع حالاً مؤكده منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا اذ خرجين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونسبتها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقاً الا أولى الضرر فيكون اخرجاً من حكم كان عاماً ولا يكون الانسحاج هو لا يصح فانه خبر وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاماً لا لصحاب الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصصاً ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأوكلاء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير (لنا أولاً اجماع الأدباء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا القول على عشرة ثم زاد بعد شهر الثلاثة بعد لغوا) عرفاً بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) اننا (ثانياً) لولم يجب الاتصال (لم يجوزم بصدق وكذب) في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في



عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لان العرب ان عرفت ما يتوقف فيها انما وضعنا الاسم للسارق المعصوم من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفت انما وضعته لكل ما يتخاصر العقل او يحرمه فكيفهما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفونا أن كل مصدر فله فاعل فإذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامر من احتمال أن يكون الخمر اسم ما يتعصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان لايجاب معنى وأما الايجاب فلورود الامر وهو الوجوب فربحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لم يمتنع الاستصحاب فان قلت لا بد من الجمل على الاستصحاب فان الجواب بالنقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالتأخير ترك المعصية كيف وقدر روى الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا أحلف على عين فأرى غير ما خيرا منها الا كفرت عن عيني وأتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالتأخير ترك المعصية والالجاز أن يحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ايمان المعصية ولا يجترئ عليه مسلم وأيضا ورد فيما اذا منع الأشعريين اعطاء المركب ولم يكن اعطاءهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخيار المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الخلاف على تركه واجب النقص كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله عليكم تحلة أيمانكم ووردي الحلال وأيضا ورد ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقص وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل الالة فيسده والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتزم ترك المنسوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احترام الاسم مولاه فانه نوع هتك لاسمه جل مجده فأوجب الله نقض هذا اليمين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحدث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المحوزون للتأخير (قالوا أولا ألحق صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) في ايجاب الوصل عندكم (يقوله) متعلق بالحق (لا غزوت قر يشابه سنة قبل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بخو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما شعر به هذا القدر من التأخير (قلنا) لان سلم الحاق بقوله عليه السلام لا غزوت قر يشا (بل يقدر ثانيا) مثله فيعلق به فلا تخذرو وهذا شائع (و) قالوا (ثانيا سأل) صلى الله عليه وآله (اليهود عن مسدة) مكث (أهل الكهف) الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف ولهذا القبول أهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عظيم على ما قص الله تعالى في ذلته (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الروح بضعة عشر يوما) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة الى التسعة فظن قريش هذا التأخير ظنا فاسدا لا يليق بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) (لا يه قال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (ان شاء الله) ولا بد من كلامه يتعلق به (وما عمة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصيح الاستثناء مؤخر (قلنا) لان سلم أنه ليس هناك ما يرتبط به (بل المعنى أمتمثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثا) قد قال ابن عباس بجواز التأخير (ابن عباس) رضى الله عنه عربي (فصيح) فأين مثله فيمن بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والنصاحة (فأقول) أي فقوله مؤول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة التبيين عند العدة بمعنى أن يعيد العدة ويحقق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى واذ كر ربك اذا نسيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رضى الله عنه وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما عتب المنصور فليسوا الفهم وقلة التدبر في قوله وان صنع حكاية محمد بن اسحق فرواية الساجي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل في مسألة الاستثناء المستغرق (لست اني منه) باطل قيل (باطل اتفاقا والحق) أن الاتفاق ليس على الاطلاق بل (اذا كان) الاستثناء (بالفظ الصذر) نحو عبيدي أحرار الاعمى دي (أو) اذا كان بافظ (مساوية) في المعنى ونحو عبيدي أحرار الاعمى دي (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما) كعبيدي أحرار الا هؤلاء والاسماء وغانا وراشدوا) الحال أنهم (هم)

أدهم لسواده وكتبتا لمجسرتة والثوب المتلون بذلك اللون بل الأدعى المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم والكسيت للأسود والأجر بل الفرس أسودوا أجر وكاسمو الزجاج الذي تفر فيه المائعات قارورة أخذ من القرار ولا يسمون الكوز والخوض قارورة وان قر الماء فيه فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كتاب أساس القياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس أصلا

الكل من العبيد (فعند الحنفية لا يمتنع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقريضة الاستثناء فيلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فعلهم كتبوا) ههنا (بالأفراد الممكنة) أي اكتبوا ببقائهم تحت العام فلا يبطل بالمرّة (وعلى هذا فينبغي أن يجوزوا التخصيص) الذي هو بالمستقل (الى الاحتمال) أي الى أن يحتمل بقاء فرد يمكن تحته (لا الى الواحد) المتحقق (فقط) والقول بأن المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققا أو ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونها قريبتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد (فتأمل) وتحقيق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مراراً أن الاستثناء موضوع لأن يتقدمه المستثنى منه ويقاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جاز في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيقاد بهذا المركب مفهوم فيعبدى عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يأتى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالحا لتعلق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوضيف بصفة لا تتحقق في شئ من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدى المعدومون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوضيف لغة وعرفا فكذلك الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الا هؤلاء وعبيدى الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للحكم العام فيما يتناول هذه المخصص فيحكم في العام بآرادة الافراد التي سواء ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قريضة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع أفراد فلا يمكن التصحيح بآرادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قريضة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قريضة المجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو منسلخ ذوق قائم بفترس بخلبه ويا كل اللحم فهذا لا يصلح قريضة على آرادة الشجاع وهذا كله ظاهر ليس له أدنى تبرر فقد انضح الفرق بأقوم حجة لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز) استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان أخص منه في المفهوم (ومنعهما الحنابلة) قيل انما يمنعون إلا كثر فقط دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وقيل عنهما ان كان) المستثنى منه (عددا) وفي البديع قال به القاضي آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد) أولا (قوله تعالى) (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) خطابا لا بليس حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا يمانية لأن الغاوين كلهم متبعوه) بالشريعة الدينية فلا تكون للتبعيض (فاستثنى الغاوين) عن عبادى (وهم) أى الغاوين (أكثر لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع جميعه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الأكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو) فالأكثر غاؤون وهم مستثنون عن عباد الله فصحح استثناء الأكثر ثم ان الاول أن يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كيدل عليه ما روى البخارى عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول ايلك بنسا وسعديك فينادى بصوت ان الله بأمرك أن تخرج من ذريتك بعثالى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل ألف اراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعره السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشعره البيضاء في جنب الثور الأسود إلى لأرجوان تكونوا ربيع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المنكح بالعالم بعلم الكلام مع أن ككل قائل ومتلفظ متكلم واختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان على البيان وقال عز وجل فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثنا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فنسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الاف وان نسبتنا الى بأجوج وبأجوج نسبة الملح الى الطعام وبأجوج وبأجوج كفرة غاؤون وأما الاستدلال بهذه الآية فللناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كل الانبياء ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادة ولو لم تكن إضافة العباد للعظيم والاستثناء منقطع أي ليس لك على عبادة المكرمين القائم بحقوق العبودية سلطان لكن السلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لا حاجة) في الاستدلال (الى اثبات أن من للبيان بل يكفي) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر بآية الثانية ففي الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج) لدفع هذا المنع (الى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو متبعه) فهو أي من ليس بمؤمن من متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من للبيان بل ليس بنفسه وبينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك والقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلما قل أن منع الصغرى فانها ليست أجلي من الكبرى الممنوعة لان كلهم اضروريان دينيان فاذا جوز منعه احدهما واحتج الى الاثبات فيجوز منعه الاخرى أيضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جائع الامن اطعمته كما في صحيح مسلم) وفيه تعرض على من جعله مثلا مشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) فالمتنني أكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للضررين والمعنى كلكم جائع الامن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع انه ان أريد اطعامه انما هو في فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر وان أريد اطعام عدده الباطني بناء على أن كل ما يصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدده الباطني فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائما الامن اطعمته ليس بجائع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا الظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يبق أحدهم موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والافرض ومنها أن كلكم جائع في وقت الامن اطعمته فانه ليس بجائع في وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جائع في نفسه لكن من أطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها أن كلكم جائع للعلوم والمعارف الامن اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلكم جائع في كل حال الاحال اطعام من أطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال اطعام أقل من سائر الأحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان أقصر كالتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بازانة وأطول ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما الصورة تحكيم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر تحكيم فتدبر (و) لنا في جواز استثناء الأكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد في) له (على عشرة الانسعة) على المقرر (وهو دليل الصحة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة حكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه وجوب العشرة فتدبر الحائلة والقاضي (قالوا ولا الأصل عدمه) أي عدم جواز الاستثناء مطلقا لاستثناء الأقل ولا الأكثر ولا المساوي (لانها انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وخالفنا في الأقل) للضرورة (لأنه ينسب) الأقل كثيرا (فيسستدرك) بخلاف الأكثر والنصف لانه قلما ينسب فلا ضرورة فبق على الأصل ومن حكي

شائعي غير ما وضع له أو لا بل فيما هو مجاز فيه كالغائط المظلم من الأرض والعذرة البناء الذي يستتر به وتفتنى الحاجة من ورائه نصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروف فاسبقا إلى الفهم بعرف الاستعمال وذلك بالوضع الأول فالاسامي اللغوية أما وضعية وأما عرفية أما انفراد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفيا لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك فيلزم أن يكون جميع الاسامي اللغوية عرفية

(الفصل الرابع في الاسماء الشرعية) قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما

خلاف الحنابلة في الأثر فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أولا لأن الأصل عدمه وليس هو انكار اربعة اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يجبر على المتكامل في التعبير والمجيب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع باراء الباقي كيف ادعى أنه انكار بعد اقرار قلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن التبيين و(قلنا) ثالثا ما ذكرته ومظنة (والظن لا تعارض المشقة) فان وجود هذا النحو من الاستثناء ثبت بل لا ريب فتدبر (و) قالوا (ثانيا عشرة الاثنية ونصف وثلاثون مستقيج) وليس إلا لأن الباقي وهو ثلث الثمن أقل فلا يجوز (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بعشرة الادانق واثني عشرين) فانه مستقيج (والجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستنباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضا (والحل) أنا لأن الأصل أن الاستنباح لبقاء الأقل بل (الاستنباح الطول) من غير فائدة و(لا ينافي) الاستنباح (صحة العبارة) لغة وانما ينافي البلاغة (ولا كلام) لنا في البلاغة بل نقول استثناء الأثر فيما يحل بالبلاغة مستقيج كاستثناء الأقل وفيما لا يحل لا فتدبر (مسئلة) الحنفية قالوا بشرط الاتصال أي كون الاستثناء متصلا (البعضية) أي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه (قصدا) بأن يقصد معنى متناولا له مجازيا كان أو حقيقة (لا تبع) من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في له على ألف الاكرام من الخطبة معناه الاقامة الكبريكون من متناولات الألف (ومن ثمة أبطل) الامام (أبو يوسف) استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما اذا قال وكنت بالخصومة الاقرار (اذا الخصومة لا تنتظمه) قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة (وانما ثبت) الاقرار له عنده (من حيث ان الوكالة اقامته مقام نفسه) فلا يجوز لنفسه يجوز لو كيه فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب أن الوكالة اقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم وكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها الا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا يبعد أن يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعى ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك التوكيل الجواب مطقة المساسقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعى محققا عن ذمته باقرار الموكل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وانما أجاز) أي استثناء الاقرار من الخصومة الامام (ثم لا اعتبار له بالخصومة مجازا في الجواب) مطلقا في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصدا (لان الحقيقة) ههنا (مهجورة شرعا) لانها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى الجواز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن اليها من إطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها الاولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو أبقى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا هجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا إلى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجماعة الا إلى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صح استثناء الانكار أيضا عنده) لكونه فردا منه (وبطل عند أبي يوسف الاستغراق) أي لكونه مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا لها في المفهوم فان الانكار هو الخصومة وهذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقدرية الاستثناء مع كونه تشديدا فتدبر (ولها فروع) مذكورة (في الهداية في كتاب الاقرار) يطول الكلام بذلك كرها (مسئلة) الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس أي من النفي اثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

الغوية فظاهرة وأما الدينية فأنقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق وأما الشرعية فبكالصلاة والصوم والنج والزكاة واستدل القاضي على افساد مذهبهم بسلوكين الأول أن هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى أنا جعلناه قرآنا عربيا وبلسان عربي مبين وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ولوقال أطعموا العلماء وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك اذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه أو جعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (نفر الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفي الهداية لوقال ما أنت الا حرة لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلا) لانفيها ولا اثباتا بل هو مسكوت (وانما هو لبيان أن الحكم) أي حكم الصدر (على ما عداها) من متناولاته (فانقل الشافعية أن خلافهم في العكس) أي في كونه من النفي اثباتا (فقط) وأما كونه من الاثبات نفيا فتفق عليه (ليس عطايق) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيهه) أي توجيه نقلهم (بالبراءة الأصلية) أي الأصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه بالأصل فثبت الاتفاق في كونه نفيًا من الاثبات الا أنه عند الشافعية باللغة وعندهم بالأصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالأصل (أو) توجيهه (أن الأصل في المكنات العدم) والاثبات ممكن فيكون عدمه أصلا فثبت في المستثنى المسكوت للأصل وفقدان دليل الثبوت (كقيل معارض بالاباحة الأصلية) يعني أن الأصل في الاشياء الاباحة فيبقى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الأصل فالاستثناء من النفي والاثبات بيان في افادة الحكم المخالف بالأصل وعدم افادة باللغة فتدبر (لنا أولا كما قول لم يكن المدعى) من افادة الاستثناء حكما مخالفا (حقا للغا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) ايها (وعدمه حينئذ سواء) اذ لا ينفذ الاخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضا فان قلت هب أن في المنقطع حكما لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما بافادة أحدهما الحكم دون الآخر (نحكم) فان استعمل الهماء على غلط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت أن الأداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاجراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم المرافقة هذا (و) لنا (ثانيا) المنقل من أهل العربية أنه كذلك) أي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه مبنى) كلام (علماء المعاني) أن ما زيد الاثبات يصلح رداعلى من زعم أنه ليس بتأنيم) ولولم يكن فيه حكم لما يصلح رداعلى البناء عليه انما يقع لو كان مرادهم أنه لغة ووضع يصلح جوابا وأما لو أرادوا أن يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفية والمزايا كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (ثالثا) كلمة التوحيد) وهي لا اله الا الله فاتمها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف (ذاته انما يتيم النفي) أي نفي الألوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي اثباته تعالى (وأورد عليهم ما أولا النقل محمول على الحكم النفسي) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى (لا على النسبة الخارجية) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون بعدم تعرض النفس ايها بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنا) وهو يكون بالسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجا) حتى يكون مقيدا للحكم المخالف ولما فرغ من الايراد على الاول أشار إلى الايراد على الثاني بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) انما هو فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بأنه لا يتأتى) ما ذكرتم (فيما هو الممدة في مأخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمت انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (فيلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيهم على السواء (وفيه ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تشبها والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي بما أنه نفسي وعدم تعرض النفس ايها بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجب بانته قد تقدم أن الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث

لوقول ذلك الزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامى فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الامور وعوا ولورديه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المسلمين واراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا اراد بالايان التصديق بالصلاة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها

هي لا من حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفاء من حيث هي نفسية بل من حيث هي فالزم من انتفاءها في نفسها ثبوت مخالفتها فثبت المدعى ولأن تقول هذا غير وافي فان مقصود المجيب أن الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أى عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للعالم من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق في الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل فانهم صرحوا بأنه من النفي اثبات ما هو منفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض (و) أجب عن الوارد على الدليل الثاني (بأن عرف الشارع حادث والكلام) في كلمة التوحيد (قبل حدوثه في أول الاسلام) حين الخطاب بها مع التكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الأن يقال) في دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) منكر الوجود لله تعالى (بل) انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والافرار به لكونهم ما حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهم (ثانيا) النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على ثبوت ما عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به فيازم سبعة) عندهم (في مثل ليس على السبعة) ولولم يكن عرفا لاثبات السبعة لما لزم (ويتم التوحيد) أيضا لأنه يفهم عرفا للنفي والاثبات (و) بهذا اندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الازيد على ثبوت القيام لزيد) كجمهور أيهم من عدم الدلالة على الشك والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضرورى هو الدلالة عليه عرفا فهم لا ينكرون الدلالة بالوضع فالمتمسك ما ليس ضروريا وما هو ضرورى غير منكر (أقول) في رد الجواب (ثانيا) هذا التجوز (مع بعده) في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها واذا قد جازم النقل على العرف فليجرب كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فأعلل اللغة انما حكوا الموضوع اللغوى ولا يصح حمله على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) وان الاستثناء يقتضى حكما في الصدر واذا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (نحو على عشرة الاثمانية السبعة وقد صح) على المذهب الأصح (فتدبر) وأن المجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذا قد منع الحكم فيه لغة فلا يمنع هذه الصحة أولى هذا على التنزل والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الانزاج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقيدي أى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فللمثال المذكور اقرار بعشرة منقوص عن ما يعبر عنه بنمانية منقوص عن اسبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقيضه تسعة فهو مقرب لانه به التسليم وليس في المستثنى حكم فتأمل وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عروفا لغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم الحنفية الجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقي بعد الثمنا) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانفيا ولا اثباتا (أقول) في الجواب (لا ينافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أى ليس تكلم ما بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما يجاب بأن المعنى أنه صريحاً تكلم بالباقي وهذا لا ينافي ضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى (ومن ههنا) أى من أجل أن هذا الحكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) في حواشي

امامة الأدي عن الطريق وتسمية الامامة ايمانا بخلاف الوضع قلنا هذا من أخبار الأحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبت فهي دلالة الايمان في تجاوز تسميته ايمانا احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى اسام وكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع اسام لها قلنا لان سلم انه حدث في الشرع عبادات لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي قلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع أيضا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كفي اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامسك

مرزاجان على شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اختيار أن الاستناد بعد الإخراج) وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه فان الاستناد اليه بعد الإخراج وهذا لا ينفي افادته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع أيضا ما في التوضيح أن الأليق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ثانيا لو كان) في المستثنى حكم (لزم من الصلاة الابطه ورحمتهم باجود الطهور) لا فائدة الاستثناء بخلاف الصدر (وهو باطل اتفاقا) فان الصلاة مع فقدان شروط أخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من أن الحديث المذكور غير صحيح غير وافي فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطه ور صحيح بل ادعى السيوطي نواته وقد ذكر في رساله مفردة أسانيد كثيرة لفافهم (ويجاب أولا كما أقول بأن البطلان) في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والستر وغير ذلك (لا ينسب) مدعانا (فانه مخصص) لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير وافي فان اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلح تخصيصا وانما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجاب (ثانيا كما قال آدمي انه منقطع فلا إخراج) فيه لشيء من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (ويدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لا صلاة حاصلة ملتصقة بشئ الا ملتصقة بطه ور (وكل مفرغ متصل) كما تقر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز أن يكون التقدير هكذا الصلاة موجودة الصلاة بطه ور فالمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في الدفع أن يقال أولا ان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموما لكن قد تكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا بد من بدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة (و) يجاب (ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل) سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا (و) يجاب (رابعا كما في المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (لا صلاة) صلاة (الاصالة بطه ور اطرد) الكل (فان كل صلاة بطه ور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعا) فلا استحالة وان ثبت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلاة حاصلة بحال الامتثالية بالطهارة وعروا وفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيدا الا فاعلم (وليس) هذا الجواب (بشيء) لانه ان أراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل (لأن الحصول الشرعي غير مطرد لا تتفاء سائر الشرائط) في بعض الصور ولا يوجد الشئ مع فقدان الشرائط وان أراد الحصول الحسي ففيه ما قال (والحسي غير مراد بديل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطرده الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيق الاستثناء حينئذ (و) يجاب (خامسا كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتهم مع الظهور في الجملة) ولو موقوف على شروط أخرى (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (وردة) هذا الجواب (بأنه يجب) في الاستثناء من النفي (أن يكون اثباتا بالنسبة لأن يكون مترددا بين النفي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول مترددين أن يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع اذا لم يتحقق (فتأمل) فان الرد ليس بشئ لان مقصود الجيب أن الاستثناء من النفي اثبات لأنه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن التمولكن الشرع شرط في اجزاء هذه الامور امورا آخر تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت أن ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني أنه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا لها ففعل الامام فان التالي السابق في الخيل يسمى مصليا لكونه متبعا لهذا كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الاسامي ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عوموا في كل حين عوموا فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعوا هذا لتردد فيه أصلا وقد رتب ان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهورة والنكرة موصوفة في الاثبات فيم فيلزم صحة كل صلاة بطهورة ولو وقع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الابرار جوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) أن مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيلد على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدهما (أما أنه) أي المستثنى منه (بوجد معه) أي مع المستثنى (في الجملة) فالادلة للفظ عليه فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد يوجه بعض الأجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل (ثم ههنا فوائد) الفائدة (الأولى) في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدر (لغيرية) (إما الموجود) فالمعنى لا اله الا الله موجودا لا اله (فلم يلزم) منه (عدم امكان اله سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالمعنى لا اله الا الله ممكن بالامكان العام المقيّد بالوجود الا الله (فلم يلزم منه وجوده تعالى) فلم يقد التوحيد أصلا (ويجب أولا) كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد (مبنى) (على عرف الشارع) فلان اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس إلا كما ناوله وجود الله فانه موجود واجب ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو منقول (عن بعض الخنفية أن وجوده) تعالى (تقرر في بدهة العقول) لان المنكر لم يكن دهر يا (والمقصود) منه (نفي الشريك) لان مخاطب مشرك فاذن يختار أن المقدّر الامكان واصلح الوجود فيلزم منه نفي امكان اله سواء تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبية فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الزمخشري بأن الحاجة) ههنا (الى الخبر بل أصل التركيب الله الله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا لخصر) أي لخصر الألوهية فيه تعالى (فالمسند اليه هو الله والمسند هو الله) وهذا الجواب بآراء شتى ثالث بان الحاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (نما يتعجب منه) فانهم بعددونه ما هرا بالعربية ذابطولي فيها (كيف لا) يتعجب منه (فان الاستدعاء يقتضي الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى اتقى الله الموصوف بالألوهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شيء آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي امكان الغيبة الاشكال كما كان ولك أن تقول ان لا التي اتقى الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر (وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما) وقيل انما الا اله الله (لكن كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو النفي وكلمة الا) أي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلا والا أيضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من قولهم انما كذا والا (أن حاصله في التخصيص) والقصر (كلا والا فاللازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما (بمنوعة) كما لا يخفى (و) يجب (رابعا) كما أقول بما حقق في الكلام (ان ما يمكن الواجب) بالامكان العام (فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا أن نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب (و) يلزم من عدمه عدمه (أي من عدم الوجود عدم الامكان) فلنا أن نختار تقدير الوجود ونقول لا التي وجوده سواء اتنى امكان لان الموصوف بالألوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب بالضرورة يؤل الى أن نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي اله سوى الله تعالى الى رد الزعم الحق المشركن فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والايان من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب والشان في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كسميتهم الحجر محرمة والمحرمة شر بها والام محترمة والمحرمة وطؤها فتصرف في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فتعلم الاسم يعرف استعمال الشرع اذ انكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسه بالعييد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كاللهم المحتاج اليه اذ ما يصوره

(خاصة ان مطلقات الالهيات ضرورية لا تتغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى (فيكون الايجاب) هنالك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورة ضرورية معني فتختار تقدير الوجود والمعنى لاله موجود بالضرورة لاله موجود بالضرورة فلزم امتناع الاله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتدبر) الفائدة (الثانية الحنفية) المحققون (الذين وافقوا الجمهور) في أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى (قالوا الحكم الذي بهد الاشارة لانه) أي الاستثناء بمنزلة الغاية فانها لا تنها حكم المصدر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وغاية الوجود عدم وبالعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الأن المصدر ثابت قصد اوهذا) بل تبعا فيكون اشارة (والأوجه) على ما في التحرير بأن هذا ليس على الاطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (نحو على عشرة الاثلاث لان المقصود) منه (سبعة) أي الافرابه وأما نفي ما زاد فيلزم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان مخاطب غير دهرى لكنه مشرك فالمقصود منه جازد زعمه واكتفى في الاثبات بمجرد الاشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتبع في الاستثناء المقرغ (نحو ما أنت الآخر فافهم) وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدى يحكم عليه وعرفت أنه بقيد المستثنى منه باخراج البعض فحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف للمصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الاطناب واختيار طريق أطول لحينئذ اندفع ما قال صدر الشريعة ان هذا انما يصح باختصار القول الثاني هو أن بذكر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لغا انما يفهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لقاعدة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد يعدل عنه فتقصده هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات فلا اشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهة عدم التدبر في كلامهم (الفائدة) الثالثة عند الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس ربان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعلة الطعم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام لا تبعا للطعام بالطعام الاسواء بسواء) هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا تبعا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالمالح الاسواء بسواء عينا بعين يدا بيد في حديث طويل أخرجه الشافعي الامام وفي البر وأخواته ورد لفظ الكيل صريح في الصحيحين وغيرهما (فقال) الامام (خبر الاسلام ومن تابعه منناه) أي مبنى هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصيص (فما سواه مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا أو غير معاوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل (ممنوع) بصدور الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حنفية) من الطعام (بحفنة مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الحنفية لا حكم في المستثنى وهو المساواة) لانه بمنزلة المسكوت عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة) فيعزم البيع فمما فقط (وهما في الكيل بالكيل عادة) لان المعبر بالمساواة فيسقط فقط كما اذا بيع الحنفية بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما أن الموزون كالذهب اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الابنوع تصرف فيه وأما ما استدلل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالجمعية لمكان لا يخرج عنه كونه عربياً أيضاً كما ذكرناه في القطب الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً انما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه اللفاظ بالتركيب والقرائن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا ما ذكره القاضي رحمه الله

بجنسه مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز زفهما (فما لا يدخل تحته غير مذكور) في المصدر (والأصل الإباحة) فبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر) إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود (وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل) (أيضا) فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل (لأنه مستثنى منه) (ويبقى الخارج) عن الكيل (خارجاً) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الأن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقول به (بالمطلوع وعند عدمه بالأصل) ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية انما استدلتوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فقط وذهبوا بغيره ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقى على الحرمة سائر الاحوال التي سواها ومن جعلها يبيع ما لا يدخل في المعيار فقد ان المساواة ونظر ثالث هو أنه لو كان مبنى الخلاف ما ذكر لكان الامام نفع الاسلام وأمثاله قائلين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الاعلى من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اذ ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبنى عليه وانما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم الامانة لفلان على تسبعمائة وعنده الامانة فانها ليست على وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى لا الذين تابوا اذ جاءهم قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا بشهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فبقى صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفه فانظر بعين الانصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور علمه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاء مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التحرير مأخوذاً من كلام هذا الخبر الامام نفع الاسلام في مبحث القياس (أن مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ) وتقديره (أو جنسه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقد رانوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (وقدر) (الشافعية الثاني) أي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لان المتبادر من ما في الدار الا يزيد أنه ليس فيه انسان الا زيد لا حيوان) الا يزيد وعلى هذا قال الامام محمد بن كان في الدار الا يزيد فعبدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتناع كان المستثنى منه كل شيء فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) الاستثناء بعد جعل متعاطفة) بالواو ونحوه من القاء ثم كافي التحرير (يتعلق بالآخيرة) فقط (عندنا) كأبي على الفارسي من النجاة) أي كما ذهب هو اليه (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية) كإن مالاً منهم) قال في شرح المختصر (والنزاع في الظهور) فعندنا ظاهر في تعلقه بالآخر وعندهم في التعلق بكل (لا الامكان) أي لا في امكان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الآخيرة) والى الآخيرة فقط (الى ما عدا الأول) فلا يتأني من أحد دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور \* اعلم أن الظهور في الآخيرة منصوص في شرح البديع وظهر من كلام الامام النسي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصحروا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الآخيرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذوا

(الفصل الخامس في الكلام المفيد). اعلم أن الامور منقسمة الى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل فأما ما يدل فينقسم الى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما يدل بالوضع وهو ينقسم الى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالاته الى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج راكبا وغير المفيد كقولك زيد لا وعمر وفي فان هذا لا يحصل منه معنى وان كان أحاد كلماته موضوعا للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما منهم من قال هو كقول رجل وزيد لرجل وزيد فان هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لان أحاده

من دلائلهم فشهادة على النبي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل قصر يح الاتمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة المسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (و) الامام الهمام حجة الاسلام (الغزالي بالوقوف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفي الكل (و) قال (المرتضى) من الرافض (بالاشتراك) فيهما (فيمتوقف) الى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الموقف والاشتراك (ووافقان لنا في الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقوف في غيرها الى أن يقوم دليل (وان خالفنا) نا (في المأخذ) لان مأخذهم في تعيين الأخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لمساعدتهما من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالأخذ الظهور في الأخيرة (وقال أبو الحسين) المعتزلي (ان ظهور الاضراب عن الجملة الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمهما مختلفا نحو كرم بنى عيم واستأجر مضمر (و) الحال انه (لا يكون في الثاني ضمير الأول) أى لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو كرم بنى عيم واستأجرهم (ولا يكون اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلا الأخيرة) أى يكون حين ظهور الاضراب الأخيرة (والا) ظهور الاضراب ما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما ويختلفا في أحد هاتين يكون في الثاني ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير الأول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له (فالجميع) أى فيكون الجميع في الصور الثلاث (ومنه آية الغذف) وهى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون (الذين يأتوا) (لأن الغرض) من الجمل (وهو الاهانة والانتقام واحد فهو) أى أبو الحسين (وافق الشافعية اذا حصل) لكلامه (تعلقه بالكل الامناع) وهو قول الشافعية (الا أنه قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا بالخلاف ان كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا أولا أن حكم الاول ظاهر) في الثبوت عموما (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه لا الأخيرة فقط) فلا يرفع حكم الأول كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الأول أيضا واذا كان الرفع مشكوكا (فلا يعارضه) لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا أحسن مما قالوا حكم الأول متيقن ورفعها بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأول ممنوع اذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يحجب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فان حكمها غير ظاهر (لان الرفع ظاهر فيها اذا الكلام فيما لا صارف عنها) وحينئذ يعلق بها (وان الزم فيها اتفاقا) واذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فأندفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضا كذلك) أى حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه الى الأول بدليل) فلا يرفع الأخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بمساعد الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن رفع الأول مشكوك فلا يرفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها إما مجاز أو حقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنزلة لا يحتاج الى قرينة فتعين الأول فازم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأول ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة أصل المطلوب ولا أن تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقرين أصل متأصل عند أهل العربية وقد يدل عنه أيضا في حكم الأول ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغيرة بارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيتعلق به وهو القرين ولا يتعلق بمساعداته الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بمساعداته فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانيا الاصل من شرطه) أى الاستثناء كما مر (وهو في الأخيرة) فقط لانه متأخر عن الاول بالأخذ في جملة أخرى فلا يتعلق بمساعداته وهذا يدل على

وضعت للأفادة \* واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف كقولك زيد من وعروفي فلا يفيد حتى تقول من مضروفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد اذ لم يشتمل اسم وكذلك قولك من في قد على \* واعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالأفادة من كل وجه وإلى مالا يستقل بالأفادة لا بقرينة وإلى ما يستقل بالأفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم

عدم التعاقب بمساعدة الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والا اتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر بدليل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والصرف في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد الاتحقة في الواقع وهذا حاصل أن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لا تعلق لأحدهما بالآخر فكذلك في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعده متأخر عن الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأول لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فإن اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سياتي فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وان لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وان كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكون من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة \* والآن يجب بآثاره بما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمر خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يبعد أخذها في أخرى تركها بل انما هي في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه بخلاف الظاهر فلا يدل على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بقتضاه وبالعكس لظهور أمره حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذلكها هنا فاحفظ فإنه من مزال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجيه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فعمل عليه الابتدائيل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً) لو قال على عشرة إلا أربعة أو اثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وان تعلق بالكل لزم ستة (ويجاب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة) ههنا (قبل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع إياه (والا) يتعذر بل يصح (كان الاثنان مثبته) لكونهم مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي (منهياً) لكونهم ما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبت شيء واحد واتفاقاً ومحال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الظاهر وليس وحدة الموضوع متقدمة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناءة والمنفيين من جملة الستة الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد ووحدة الموضوع متقدمة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى (فتدبر) استدلالاً بأن عمله لعدم استتلاله ضروري) فان غير المستقل يقتضي التعلق والاتساق (وما وجب للضرورة بقرينة) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف وجهاً تندفع الضرورة فلا يتعلق بمساعدة (ويجاب بأنه وضحي) أي وضع للتعلق بالجملة (لا ضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير أن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطالبنا وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لأنه ممنوع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل بالأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخضم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى وطلاق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغامته مات أصل الدليل ورجعاً يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الأفادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استتلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بمساعدة ههنا في نفسه يدفع لكن يرد حينئذ ورواها ما أشار إليه بقوله (أقول) وأيضاً الكلام في قدر الضرورة) فإنه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وأنه عند الخضم موضوع لا يتراجع عما قبله متعدد كان أو واحداً

وذلك يسمى نصا ظهوريا والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس للكبرى الذي تظهر عليه والنص ضربان ضرب هو نص بالفظه ومنظومه كذا كرهناه وضرب هو نص بفجواه ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تعجل لهما أف ولا تظلمون فتملا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤدّه اليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشم وما وراء الفتل والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والفتل والتأنيف ومن قال إن هذا ما عوم بالقياس فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل أو يتطرق إليه احتمال فهو

فأفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فافهم) ولا يختص عنه إلا بأن يقال إنه ضروري التعلق لا أنه غير مستقل والأصل في الممول أن يلي العامل أن كفى الأفادة وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما في المهاج من النقض بالحال والشرط والصيغة وغيرها) فإن مقدمات الدليل جارية فيها مع أنه بالكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق إلا في الشرط) في التعلق بالجميع (خاصة كما صرح به الامام) فخر الدين (الرازي) صاحب المحصول (فلا نقض إلا به) لا بالصيغة وغيرها فافهم الأخيرة عندنا (وسمى أي وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيمنع به النقض فانتظر الشافعية (قالوا) ولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد (فيجعل الجمل كالأحاد) فالتعلق بالأحد هو المتعلق بالكل (أقول) إنما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء) فإنه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بأحد لا غير (وهو) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق الأولى بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطف على الأولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب في المشهور بأن ذلك) أي صيرورة المتعددة كالأحد (في) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء زيد وكر (أو حكما كالجمل التي لها محل من الأعراب أو وقعت صلة) وأما في عطف غير المفردات فلا (للقطع بأن نحو ضرب بنو قيس بكر شعبان ليس في حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوبه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لأنهما كشيء واحد وهذا يناسب ما مر من أن قيود أحسد المتعاطفين قيود لا خير للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم يرده عليه أن الصيغة والغاية لا يتقدمان ليس في حكمه) كالاستثناء وسائر التقييد فالحق إذا جواب المصنف وهذا تنزيه فافهم (و) قالوا (نايما) وقال والله لا آكل ولا شربت إن شاء الله تعالى تعاقبهما اتفاقا) بينهما وبينكم فلا يثبت بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أي إن شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فإن الحق به لأنه تخصيص مثله) فيكون مثله في الأحكام (كان قياسا في اللغة) وقد نهينا عنه وإن قالوا وجدنا محاورات الخصومات الغير المستقلة على عطف واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعلقي بخلاف الاستثناء فإنه تقييد ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوع الحكم التعلقي والتقييد في الأحكام ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستثناء في الجنس من غير استثناء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الاستثناء في المقادير واضحة (على أن الشرط مقدم تقديرا) لأن له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصيح تعلقه بالأول لأنه مقارن له تقديرا (بخلاف الاستثناء) فإنه مؤخر فلا يتعلق إلا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطالع الأسرار الإلهية تقدم الشرط تقديرا برشده إلى مذهب أهل الميزان فإنه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فإن السجادة أن يقول إن كلمة كم وإن وقع منفردا لا يكون مقبلا للمصدر وفيه ما فيه (وقد يقال) في شرح المنتقى (الشرط يقدم على ما يرجع إليه) فقط (فالو كان الأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع) وإن كان لا يكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقديم على الكل ولا الرجوع إليها (فلا يصح) ما ذكرتم (فارقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) في الجواب (المراد أنه) أي الشرط (لما زال عن مكانه) وأما في التقديم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لأنه زال هذا التصوق (فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا هيبة) فإنه لو تقدم على البعض دون بعض وبعد زوال المكان نسبة إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير من حيث تقدم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا يرده عليه أنه لم لا يجوز أن لا يكون للأخيرة فكانت قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أسبق فلا رجحان من غير من حيث كان مع كونه متعاضدا على المنع إذ هو في صدد دفع القياس غير موجه لأنه صالح بنفسه المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سبقه اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لأن نسبة إلى الكل على السوية فلا أصالة أصلا كما قررنا فندبر (وأياضا

غلط وأما الذي لا يستقل البقرينة فكقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة قروء وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وجارا وثورا إذا أراد شجاعا أو بليدا فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده البقرينة وأما الذي يستقل من وجهه دون وجهه فكقوله تعالى وأتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فإن الابتداء يوم الحصاد معلوم وقد رما بوقى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد راجزية مجهول فخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة الى مدلوله إما أن لا يتطرق اليه احتمال فيسمى نصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجحولا ومبهما

(انه) أي لا أكنت ولا شربت ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقيق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا لا ينشأ المستدل فإنه لا يز يدعى المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فإن تقدم اختص بالأولى وإن تأخر فبالثانية) فلا يتم استدلالكم عليهم (و) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما أن يكرر بعد كل جملة واما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (وال تكرار مستهجن) فبطل الأول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقى الثالث (فيلزم الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (لتعينه) أي التأخر عن الكل (طريقا اليه) أي الى التعلق بالكل وهو المدعى (قلنا الاستهجان) أصلا في التكرار (الامع قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعيين) أي تعيين التأخير طريقا اليه (ممنوع لجواز نصب قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالكذا في الجميع) فهذا طريق آخر (و) قالوا (رابعاً صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجملة (للجميع والقصر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (والكل تحكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة (والتيقن) بكونه لها (مرجح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح بوجوب أن يكون القدر المشترك (كالجمع المنكر) الآن يقال هذا الدليل لا يبطال رأي التعلق بالأخيرة لا لاثبات مذهبه ولك أن تقول في الجواب أيضا بانه ان أريد أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف يسلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وان أريد أنه صالح لها عقلا واستعمالا ولومع قرينة فلم يكن لا يفيدكم كما لا يخفى (و) قالوا (خامسا لو قال على خمسة وخمسة الاستثناء بالكل) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقا) والاصل الحقيقة (قلنا انه في غير محل النزاع لوجوده) من أنها ليست جلا وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة من الخمسة وأنه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لافي كل واحد والكلام فيه لافي الأول كما لا يخفى أتباع الرافض خذلهم الله تعالى (قالوا) أولا حسن الاستفهام أي ما المراد (من التعلق بالأخيرة أو الكل) (وأنه دليل الاشتراك) لانه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (للجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة فبطل إقامة البرهان (أو لرفع الاحتمال) فإن الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محكما فيه فيحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضى كيف عصى عن الحق ولم يدرك أن حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الحقيقة الدلالة ومفهومها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله نورا فباله من نور (و) قالوا (ثانياً صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجملة (للجميع وللأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فيما (قلنا) هذا جهل بل (الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خبر منه) ثم انه ان أراد الصحة للجميع من غير قرينة وللأخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة وكيف ساغ له في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وان أراد الصحة مع قرينة في أحدهما فنيه مجاز قطعاً فثبت الاشتراك منه حقا فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض بما عدا الأخيرة فانه صحيح) والاصل الحقيقة (ولعله مجاز بالاتفاق) فإن قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الامالة كونه حقيقة في مقابله قلت هذا يعود على الدليل فإنه حقيقة في أحدهما باجماع من يعتمد باجماعهم فلا تثبت الامالة الاشتراك في مقابله فتدبر القاضى وبوجه الاسلام وأتباعهما (قالوا الاتصال) بين الجملة بالعطف (يجعلها كالواحدة والاتصال) وانقطاع كل عن صاحبها حقيقة (يجعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الأولى (نارة) على تقدير كونها كالواحد (ولا يخرج) من الأولى نارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يرجح أحد احتمالاته على الآخر فيسبى بالاضافة الى الاحتمال الرابع ظاهر او بالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ  
المفيد اذا ما نص أو ظاهر أو محتمل

(الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب) اعلم أن الكلام إما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي  
أو ولي من ملك أو تسمعه الأمة من النبي فان سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغة موضوعاً حتى يعرف  
معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور بالمكلام

كلأ جانب فلها شبهان (والأشكال) والأشياء (بوجب الاشكال) فيتوقف (قلنا) إيجاب الاشكال الاشكال (ممنوع) وانما  
بوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (فائدة) الاستثناء في آية  
القذف (التي مر تلاوتها) (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الخنفة فلا يقبل شهادة المحمدي في  
قذف اذا تاب) لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء (خلافاً للشافعي رحمه الله) كما هو  
المشهور (وما لك وأحد كما) هو (في التيسير) فيقبل عندهم وانما خالفوا (رداله) أي للاستثناء (اليه) أي الى ما يليه (مع)  
قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبداً فان قلت كان ينبغي على رأيهم سقوط الجدل عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب  
للعمل الى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حقاً لا دعي)  
وهو لا يسقط بالتوبة (للتعلق) الاستثناء (به) أيضاً ويسقط الجلد (أقول انما يتم) ما ذكر (فأقول لم يكن) عدم قبول الشهادة من تمام  
الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حد الأن شرعه للزجر وهو أيضاً زاجر بل هو أشد  
من الضرب عند أصحاب المروعة ثم الجرعة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن  
اليمين وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأما بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام في الاسلام  
قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ان قوله فاجلدوهم جزء  
وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاماً لكنه من حيث انه يصلح جزءاً وحيداً فمقتضى الشرط لان الجزاء لا بد له من الشرط فجعل  
ملحقاً بالاول ألا ترى أن جرح الشهادة ايلام كالضرب وألا ترى أنه قوض الى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزءاً  
لان الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال قاعة فلا فاعترضا بما بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدأ  
وقال أيضاً والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله  
مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي والرد حد مشارك الجلد  
لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتمى وان تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط  
ما قبل انه لا يصلح الحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤمل كالحق في هذا الخبر  
(فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الاصل بأن الجلد أيضاً يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق  
العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقتدوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف  
مذهب قتدبر (وللخنفة أو لا ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالخير (و) لهم (ثانياً أن ما قبلها) أي ما قبل آية وأولئك هم  
الفاسقون (فعلة طلبية وهذا) القول (اسمية اخبارية) فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه أشار اليه الامام في الاسلام  
قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحتمل الراوي على الاعتراض  
كما اختاره بعض شراح أصول الامام في الاسلام قدس سره وان جعل العطف في عطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه  
مع انطباع المؤول بالقول بجملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضاً وهذا بناء على أن الذين مبتدأ  
وأما اذا كان معمولاً لفعل مضمير وجب القول بكون الواو لا اعتراض بتد فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلت فمبتدأ  
بازمنة سوط الجدل أيضاً فتأمل (فيل الامتناع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيما لا يحل له انما من الاعراب وهيئها) أي  
للانشائية (محتمل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يتبع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يرد لجعل الذين مبتدأ وأما  
اذا جعل معمولاً لفعل مضمير والطلب تفسيراً فليس له محتمل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

حقه يوم حصاده والحق هو العشر واما حاله على دليل العقل كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن واما قرائن احوال من اشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدر كها المشاهدة فانها قلة المشاهدين من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً يفهم المراد أو توجب ظناً وكل ما ليس له عبارة موضوعية في اللغة فتتبع فيه القرائن وعند منكري صيغة العموم والامر يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله تعالى اقتلوا المشركين

والا يلزم أن لا يوجد بدون شيء من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون للقيد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (قائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الأول) وكان هذا لخراج السبب فان قلت لا المحصور لفائدة في آخره بل يجوز أن يكون الفائدة لخراج العلة فانه لا يوجد المعول دونها قلت سيحى أن العلة تعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلة فخرجت بالأول فتدبر فيه (الآن يقال ذلك لخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد السبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون القدر المشترك لا تحصاره بين الاسباب لأنواع تعلقه بالسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقاء أن الشرط قد يكون شرطاً) لشيء (مع سبب) له (دون) سبب (آخر كما أن القبض شرط للملك في الهبة دون البيع) فانه يقيس الملك بنفس العقد دون الهبة (فلو قطع النظر عن خصوص السبب) ويؤخذ أنه شرط للملك مثلاً (خرج ذلك عن الحد) لانه يوجد المشروط دون بل لا يصدق الحد على شرط أصلاً فان نوع الشرطية لم يأت عن وجود المشروط دونها (الآن يقال) ليس المحدود الشرط العام بل (المحدد شرط الشيء مطلقاً) أي من كل وجه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط للملك ممنوع وانما هو شرط لخصه الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص شيء اشتراط المطلق به بل هو شرط استحباب الهبة للملك وقوله لم يوجد السبب تاماً كما يفسح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجد قولهم الشرط لا يتعدد) بدلاً بأن يكون المشروط واحداً شروط متعددة توجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك يحدث بأسباب شتى ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلاً حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهي ولم يقل أحد أن الشرط لا يتعدد (قلت المعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحاً عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والوجود المشروط بدون كل (فتعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعتبر (في مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب) المتعددة بدلاً (كذلك) أي مستتبع لوجود المعول كالجناية على الصوم والظاهر مضمانيان الى وجوب الكفارة (والسرفه) أي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب (ما تقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحداً بالعدد) اذ لا يجوز فاعلية الواحد بالعدد بالعموم (اذا عقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والاسباب بمنزلة الفاعل فلا يجوز أن تكون قدرامشركاً كالإلحان الواحد بالعموم الاضعف سبباً وفاعلاً الواحد بالعدد الأقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيلاً متوقفاً على الأضعف فيه لعدم كونه متحصلاً بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلاً للمتشخص (منقوض باقتضاء الماهية فرداً معيناً كالواجب) عند المتكلمين الذاهمين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول الماهية الواجبه (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهمين الى انحصار نوعه في شخصه لا اقتضائه التشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لأن نسبتها الى الأشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي النسبة الى المعول وغيره وأيضاً جعل الوجود والتشخص واحداً بل التشخص نحو الوجود على التحقيق فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا أبطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علة الماهية للعقل التعين لا قبلها التقاد من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقلياً كان أو جعلياً فلا يرد أن العلة الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان أكد به قوله كالمهم وجميعهم فيحتمل ان خصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء فإنه أريد به البعض وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والمجاز) اعلم ان اسم الحقيقة مشتق من ان قدر اديه ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام ولكن اذا استعمل في الالفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الاول ما استعمل في الشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد وللبلبد جمار فالوسى الأجر أسد المجز لان الجحر

عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقص به وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الآن في الجزء المحمول محل تأمل (قيل) في شرح الشرح (لكنه يشك في نفس السبب) فإنه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورية توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته) وما في بعض شروح المنهاج انه يخرج بالقييد الاخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج به بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويدفع بان المتبادر) من الحد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (مغاير للمؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحياة في العلم القديم فانه شرط) لوجود العلم له تعالى واتصافه به (ولا تأثير للمؤثر فيه) (اذلجوج الى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعترف بهذا التعريف (قيل لو تم هذا) أي المحجوج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجده (وهي زائدة قديمة) لا تمنع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بها اذ لا حدوث فلا حاجة (فيان ما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذاتها (فتعدد الواجب بالذات) العيان بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان ممكن الوجود (وحيث ان يلزم انسد ادباب اثبات الله تعالى) أي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بالمؤثر (أقول أول وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما المحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلى الذات ولا يجترئ على التوقف به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجوده متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بقى كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استلزامه ويلزم خلاف المفروض أيضا من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والمحال هو الثاني وهو ملزم الاستقلال وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيراً عن الشيء بل لازمه فهذا اما معارضة أو نقض اجمالي ولا يقطع به مامادة الشبهة ولذا أورد في الثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) (أقول ثانيا) انما يمكنه مستغنية عن المؤثر لكن يحتاج الى المقتضى (انما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فان كان مفيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة ايها بالاجاب لا بالاختيار والالزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم مسدده بعد العلم واذا كانت مجعولة بالاجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حققه الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلام يستبان المراد بقوله هو المحجوج الحدوث لا الامكان أن المحجوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فأفهم) (وحيث ان سقط قول البعض الطوسي انهم بين أن يجعواوها واجبة بين أن يجعواوها محسنة لأن لهم أن يجعواوها ممكنة مخلوقة بالاجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقلى) يحكم به بشرطية العقل (كالموجود للعرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعى) يحكم بشرطية الشرع (كالإلهارة الصادرة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة فهو العلامة ومنه) أشرط الساعة) أي علاماتها فيه إشارة الى أن الشرط اللغوي لا يصلح

ليس مشهوراً في حق الأسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء فإن الكاف وضعت للإفادة وإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل واستأمن القريه والمعنى واستأمن أهل القريه وهذا النقصان اعتاده العرب فهو توسع وتجاوز وقد يعرف المجاز بأحدى علاماته أربع الأولى أن الحقيقة جارية على العموم في نظائره اذ قولنا عالم لماعني به ذوعلم صدق على كل ذي علم وقوله واستأمن القريه يصح في بعض الجملات لارادة صاحب القريه ولا يقال سئل البساط والكوز وان كان قد يقال سئل الطلل والرابع اقربه من المجاز المستعمل الثانية أن

قسمان منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط اللغوي العلامة لا مدخول إن وأخواتها كما زعمه أيضا (وأما تسمية النحاة مدخول إن) وأخواتها (شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيرا ما يستعمل) ان (فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره) فهو علة موجبة (فيسستأمن وجوده لوجوده) أي وجوده مدخول ان وجوده المسبب فهو علة لا ممتنع على الجزاء (لانفيه انفيه) أي لا يستأمن في مدخول ان نفي المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه ويكون لازماله وليسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه (ولهذا ينتج في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (لوضع التالي) منه (لانفيه انفيه) أي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي (وهو) أي الشرط (قد يتعدد وقد يتعدد دجعا) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع (أو) يتعدد (بدلا) بأن يكون الشرط واحدا لا بعينه من أمور متعددة (فهذه ثلاثة) من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتعدد وقد يتعدد دجعا وقد يتعدد بدلا (فالمجموع تسعة) حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة (فرع) قال ان دخلتما فأتتا ساطقان مخاطبا لاثنتين من زوجاته (فدخلت احداهما) دون الاخرى (قيل تطلق هي لان الشرط متحد) وهو دخول واحدة واحدة (والجزاء كذلك) هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم أشار الى العلة بقوله (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) وهذا أوفق عند هبنا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد (وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعا) ولو لم يجد فلا يترتب الجزاء (وقيل) ليس هذا ولا ذلك (بل تطلقان) معا (لان الشرط) لطلاق كل (دخولهما بدلا) وقد وجد فترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا (قيل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر (فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحسب (أقول المقصود من اليقين المنع) من الدخول (ولاشك أن أخذ الشرط بدلا أبلغ فيه فهو المرجح) لأخذ الشرط بدلا دون الجزاء (فتدبر) وفيه أن المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمال ان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر (مسئلة) الشرط كالاستثناء في الاحكام (الافى تعقبه الجمل فانه) ليس كاستثناء بل (لجميع لانه مقدم تقدير) فيقدم على الكل (اذحقه الصدارة) للكلام (كلاستفهام والتخي) وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام بوجه أن الشرط أيضا واجب حكما كخالفها فيما أخرجه كاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافية لقول نحاة البصرة أراد أن يبطله فقال (أما قول البصريين في مثل أكرم ان دخلت ما تقدم خبر) أي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان أشمل (والجزاء محذوف) دلالة عليه (وانا لم يجز) مع كونه فعلا مضارعا وهو ينجز شرطه وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الاعلى اكرام مقيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا (ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول) ولو كان حكما مطلقا لكذب (والتمديد) أي تقيد الاكرام وتعليقه بالدخول (مرتين لا يفهم بالغضرورة الوجدانية) فليس ما تقدم اخبارا باكرام مقيد منفسر للجزاء المقيد كجملة الواقعة بعد الفعل المضمر على شريطة التفسير نحو زيد اضربه (هذا) وأما قولهم لا ينجز ما تقدم اذا كان مضارعا فلنا لعله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر (قيل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر (نظيره ما قالوا) أي البصريون (ان في زبد قام ضمير اهو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذب فان المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخير (واحد) وهو نسبة القيام الى زيد (ولهذا لم يفرق العربي الفصح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى فالحق مع علماء الكوفة حيث جاوزوا تقديم الفاعل) على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع الأسرار الالهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه إذا الامر إذا استعمل في حقيقة اشتق منه اسم الامر وإذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه  
امر والشأن هو المراد بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده ونقوله تعالى إذا جاء أمرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على  
الاسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما إذا الامر الحقيقي يجمع على أوامر وإذا أريد به الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيقي إذا  
كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة إذا أريد بها الصفة كان لها مقدور وإن أريد بها  
المقدور كالنبات الحسن العجيب إذ يقال انظر إلى قدرة الله تعالى أي إلى عجائب مقدوره ولم يكن له متعلق إذ النبات لا مقدوره له

أي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكتب النحو وأد علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم  
أصلاً في صورة تقديم الاسم الظاهر المتقدم مبتدأ اتفاقاً ولا اتفقوا على مطابقة الفعل إياه في التقديم أفراداً وتثنية وجمعاً  
لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير بل أوجبوا فيه أفراد الفعل أبداً فقدر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق) في صورتي  
التقديم والتأخير (بحسب المعاني الثافويّة) وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام ككونه رداً  
للافتكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكم مؤكداً لا في التأخير (فالتكذيب) أي تكذيب الوجدان الفرق (أعله)  
لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام (وأما عدم فرق العربي الفصح فإن كان عامياً) غير بليغ (فلا يعاب) إن سلم عدم فرقه  
(كيف وهو لا يفرق بين ما أنا قلت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثاني  
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره (التي غير ذلك) من الكلام فكل لا يعاب لعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذلك لا يعاب  
بعدم الفرق فيما نحن فيه (وإن كان) العربي الفصح (بليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق) بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير  
(كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة أنهم هو ففهم العرب العرباء) هذا كلام متين ثم أراد أن يبين النسبة المتناهية إلى فاعل معين  
في الفرق أن الفعل بحسب حقيقة منتهى النظر التعلق بشئ لم يذكر بعد لكونه مشتقاً على النسبة التامة المحتاجة إلى فاعل معين  
(فإن ذكر) الشئ (بعده فذلك) هو المنسوب إليه (والا) يذكر (فيعتبر تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذي يقتضي المتقدم  
أن يرتبط ما ذكر بعده به (فيلاحظ الربط ثانياً وهو معنى الضمير المنوي) وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة  
التعلق إلى ما لم يذكر ممنوع وإلى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانياً حتى يستفاد معنى هو المنوي لكن الأمر سهل  
عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقديم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه  
مسنداً إلى المؤخر فأورد الفعل (دون الزيدان قام) لاسناده إلى الضمير العائد إلى المتقدم فينفوت التطابق (فالخلق ههنا) أي في نحو  
زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مسنداً إلى الضمير وانفهام الربط مرتين (هذا) فاحفظه فانه حقيق بالحفظ (الثالث)  
من الخصائص المتصلة (الغاية ولفظه إلى وحدي) وقد مر في حروف المعاني (نحو) كرم بني تميم إلى أن يدخلوا وهي كالشرط اتحاداً  
وتعداداً فقد تكون واحداً ومتعدد اجتماعاً أو بدلاً (و) هي (كالاستثناء في العود إلى الجمع أو إلى الأخيرة) إذا عقت  
بعد جملة متعاطفة (والماض) ههنا هي (الماض) المذكور في (والخيار) ههنا (الخيار) ثم فالحقار عندنا الانصراف  
إلى الأخيرة وعند الشافعية إلى الكل وحجة الاسلام قدس سره والفاضل يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأما الحسينان  
ظهر الانصراف فلاخيرة والأفلاكل (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على انخراج الشرط والغاية لعدم اخراج  
شئ منهما بعض المسمى) من أفراد العام (فإن مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير قدس ان الشرط  
وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الأفراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير  
وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأتياً على مذهبه أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم ما يخصصان تنزل إلى  
رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (قد يخرج) الشرط أو الغاية (بعض المسمى)  
عن الحكم (دائماً) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصاً بهما (نحو) كرم العرب إن كان هاهنا (فأخرج الشرط غير  
الهاشمي) (وأكرم المسلمين إلى القرن الثالث) فأخرج مسمى هذا الزمان (وفيها ما فيه) لأن هذا التخصيص اتفاقاً والكلام  
كان في الوضع المطرد واليه أشار في التحرير أيضاً فانه قال في أثناء هذا البحث وإن كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد  
يتبادران أي قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو قصر الأفراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فإن قلت القوم العادون

واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الاول  
اسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولا تسميها أسام وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل  
علما فيكون مجازا كالاسود بن الحرث اذا لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المرئي وسيبويه  
وهو يريد كتابه فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المرئي فيكون  
في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز الثاني الاسماء التي لا أعظم منها ولا أبعد كالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور

ايها من الخصصات لم يريدوا التخصيص بمادتها بل في بعض الاحيان قلت ظاهرا كلامهم دعوى وضعها للتخصيص  
كلاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفقا لم يخص في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرهما من المتصلات الغير المستقلة نحو  
كلمة بل ولا العاطفة والنظر فتدبر (الرابع) من الخصصات المتصلة (الصفة نحو) كرم الرجال العلماء فيخرج الجاهل  
(قيل تخصيصهم ليس انظما) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقد مر ما عليه) في مسألة العام المخصوص حقيقة  
أم مجاز (و) الوصف (في تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقريش الطوال كلا استثناء) في تعقبه الجمل  
المتعاطفة مذهبا ومختارا (واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيما زعم عدم  
ثبوت الحكم للبعض (وأما النافون) للمفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذافي التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن  
التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وانما الاختلاف في اثبات النقيض) للحكم في البعض المخرج  
فقالوا المفهوم نعم والنافون لا (فتأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على  
البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويغيد الحكم التعليل في جميع الافراد لكن  
يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض والافق الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يغيد  
انتهاء حكم العام ان قارنته فتحكم على المغيا المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة بتقديره الجنس أولا ثم يعتبر عموم في  
أفراد المتيقن بدو وضع الواضع كذلك كافي الجمع المضاعف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد أضافت هذه القيود نفي  
الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقدر نية هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كافي التخصيص  
المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لانه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى كرم الرجال  
العلماء ان كانوا علماء أو كرم الرجال العلماء وغيرهم من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم  
فان معناها عندهم الحكم المخالف في السكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجهه أما أولا فلا فائدة لو كان المراد  
بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذب وأما ثانيا فلا فائدة هذه القيود غير  
مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعليق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت  
المفهوم ليقدم ما شرطوا الثبوت فافهم واستفهم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذا قيد بالاشراج فهم  
من المركب معني يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فهو أيضا ليس بتخصيص وانما طواه صاحب التحرير قدس  
سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر أن ما عده الشافعية من المتصلات  
مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه  
فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا  
مذهبهم وقلنا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة ترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا (الخامس) من الخصصات  
المتصلة (بدل البعض نحو) كرم بنى تميم العلماء منهم ولم يذكره الا كثرون) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكره (لان  
المبدل منه في نية الطرح) لان المبدل هو المقصود بالنسبة فلا يعتد ادبه فلا يع ولا يخص (وفيه نظر لان الذي عليه المحققون  
كالزخشري ومثله) في تحقيق كون المبدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر) مطلقا  
حتى لا يعتبر عموم وخصوصه (بل هو) جى به (للمهيد والتوطئة) لذكر المبدل (لما عدهم مفضل تأ كيد وتبين  
لا يكون في الافراد) لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكره لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف

اذلا نبي الا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء \* هذا تمام المقدمة ولنستعمل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي أربعة أقسام (١) القسم الاول من السن الاول من مقاصد القطب الثالث في المجمل والمبين (٢) اعلم أن اللفظ اما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبينا ونصا واما أن يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجالا واما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال ويتكشف ذلك بمسائل (٣) مسألة (٤) قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لأرنبه البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المعبر فيه عينية لما استعمل فيه البديل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البديل ليفيد فضل تو كيد فليس هذا من الخصصات فتدبر \* ولم نفرغ عن المتصلات أراد أن يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال (٥) مسألة (٦) العرف العملي أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) للعام بثلاث الأفراد (عندنا خلافا للشافعية حرمت الطعام وعادتهم أكل البرانصراف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما) التخصيص (بالعرف القولي) بان جرى العرف به جبران الاستغراق للكل بل كلما أطلقوا في العرف أرادوا بعض الأفراد (فبان اتفاق) بيننا وبينهم مخصص (كأدراهم) تطابق (على التقيد الغالب) في العقود (لنا الاتفاق على فهم لهم الضأن بخصوصه في قوله) اشتري لحما وقصرا لأمه عليه حتى لو اشتري غيره لم يكن ممثلا (إذا كانت العادة أكله وما ذلك التبادر الجموص وهو متحقق في العملي كالقولي) فيخص هو مثل تخصيصه (والفرق بين المطلق المقيّد للعام والمخصص كما في شرح المختصر) بأنه يجوز تقيد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقيد المطلق يبقى المطابق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترطنا من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فإنه في غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (إذا المناط) في تقيد المطلق بهذا (التبادر) الى التقيد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قيل هذا) أي قياس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء يشهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا (كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع (فتأمل) فإنه الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامة) لغة (ولا تخصص) فيبقى على عومه (قلنا) المقدمة الثانية (ممنوعة) فإن عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة ينجر الى غلبة الاسم كأدراهم على (التقيد الغالب) فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة (فانه لا باعث للمخصص) فيه (الأن استعماله أغلب) فالقول بتخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكمه مريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر لدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قويا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر (٧) مسألة (٨) هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب (أم لا) (جوزه كثيرون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانتا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو المختار عند الشافعية (ومنه) القاضي الامام (أبو زيد وجع معنا) هذاشي عجيب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بأن التخصيص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فليس يسا قبل رفع اليكم الناتج عن بعض الأفراد (ومنعه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر وموصولا كل منهما باصاحبه (وفصل الخفية العراقية والقاضي) أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متأخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متأخرا غير مقارن الآن يدل قرينة على بناء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كخص قوله تعالى واعلموا أن الله خبسه بما سوى سلب المتناول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن (ويبقى) هذا العام المنسوخ البعض (قطعي في الباقي) لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متأخر بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (تساقطا) اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (ففيه وقف بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من إسقاط المتعارضين وطالب الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب (ويؤخر

عليكم الميتة ليس بمجمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الأعيان لا تتصف بالتحريم وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدري ما ذلك الفعل فيجزم من الميتة مسها أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها فهو مجمل والأم يحرم منها النظر أو المضاجعة أو الوطء فلا يدري أيه ولا بد من تقدير فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضهم أولى من بعض وهذا فاسد اذ عرف الاستعمال كالوضع ولذلك قسمنا الاسماء الى عرفية ووضعية وقد منبأ بيانها ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستريبون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يريد ألا كل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

المحرم احتياطاً فإنه لا شناعة في ترك المباح إنما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكره هو الذي يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية فإنه عارض النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصوا العموم به بل أسقطوهما وعموا بالقياس فرجع في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وأيضاً عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلاة وقت الاستواء مكة ويوم الجمعة فاختصوا العموم به بل عموا بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع أنه يحمل على المقارنة وتخصيص العام وأيضاً ذكر في مجتبى التعارض من أصول الامام فخر الاسلام أن في صورة التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وسيصرح به المصنف أيضاً إلا أن يقال الاصل أن لا يعمل بهم ما لکن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلاجل الفتوى يحمل العام على الخاص وهو أهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا تعطل الحادثة فتأمل فيه قال (المجوزون أولاً) لو لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكتابي لمطلقاً لما وقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى وأولات الاجال أجلهن أن يضعن حملهن (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) ويذرون أزواجهن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فأخرج الحامل المتوفى عن الزوج وليس بينهما مقارنة (ومنه) قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) فأخرج الكتابية عن المشركات (فان الكتابية مشركة للثلاث) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة نزلت في النصارى (وغیره) من اتخاذ أخبارهم ورواياتهم آياتاً من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من سماتهم (قلنا) ان القول بالتخصيص باطل بل الكريهة (الأولى) وهي قوله تعالى وأولات الاجال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهلهن أن سورة النساء القصص نزلت بعد التي في سورة البقرة) كذا ذكره الامام محمد في الأصل كذا في التفسير وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول تعدد آخر الأجلين فقال من شاء لاعنته أن الآية التي في سورة النساء القصص نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهر او كل مطلقاً أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته أن سورة النساء القصص نزلت بعد الأربعة أشهر وعشراً وأولات الاجال أجلهن أن يضعن حملهن والروايتان مذكورتان في الدرر المنثورة واذ ثابت هذا (فيكون نسخاً لا تخصيصاً) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة أو لات الاجال مخصصة لعملة مخالف لاجماع الصحابة فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فأما مؤمنين على ابن عباس قالاً بعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وأبو هريرة قالاً بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) كريمة (ولا تنكحوا المشركات) ذكره جماعة من المفسرين) فتكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا مئة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أحلهن المسلمون وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضى الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتاً وهو النسخ (قال في الكشف) ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقاً فتكون متأخرة في النزول وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جابر بن عبد الله قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جابر تقر المائدة فقلت نعم فقالت أما انها آخر سورة نزلت فساو جددتم فيها من خلال فاستحوذوه وما وجدتم من حرام فزموه

عليك هذا الثوب أنه يرى باللبس وإذا قال حرمت عليك النساء أنه يرى الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجازا والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في نفي الاجمال وقال قوم هو من قبيل المخدوف كقوله تعالى واسئل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام أي كل البهيمة وأحل لكم صيد البحر وهذا أن أراد به الحظافة بالمحمل فهو خطأ وإن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح وإن أراد به الحظافة بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً (مسألة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع نفي

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وإن جاوركم فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وروى أبو داود في ناسخه بإسناد صحيح عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الهدي ولا القلائد وهذه الروايات في الدرر وفيها روايات أخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم النسخية باعتبار الأثر والله أعلم (على أن اللازم) من دليلكم (قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا) يلزم (الجواز أن يكون رفعاً) للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الأمر فيكون تخصيصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول ابطال فإن قلت ادفع أحسن فإن فيه أعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سي دفع و) قال المجوزون مطلقاً (ثانياً إن دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فلو جواز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل (ولا يبطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم لدل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (قلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم إثباته بل يتساويان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخ الخاص ونحن نلزمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء إلا بالعام) فكلاهما مظهر فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا الدفع ما قيل إن معنى كون الخاص قطعياً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم تختلف في كونها موضوعاً للخصوص والالفاظ العامة تختلف في كونها موضوعاً للعموم فالخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السؤال غير وارد فإن موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساعاً للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعهم بما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن الدلائل القاطعة فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخله تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روى بالآحاد قد بتر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام) وما يظن به كونه مخصصاً أو ناسخاً يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة (مثل لا تكرم الجاهل بالنسبة إلى أكرم الناس) هكذا أجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن الخصص موصوف بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاده هذا القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لغيره ما منه قطعي) لأنه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص (بخلاف العام فإنه محتمل) لأنه وإن كان في فرد ما منه قطعياً لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (أقول مع أن القاطع والمحمّل بهذا المعنى غير معهود بينهما) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعاً لكلامه فإنه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به فقال (يرد عليه) أولاً أنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساخ فيه حكم بعض أفرادهم مع بقاءه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظهر (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب إلا أن يقال المدعى وإن كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق فيم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغوا الكلام كله فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المتقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا أن نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المسانعة فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة إليه بعدم القول بالفصل فهذا كالدفع وتعب (و) أقول (ثانياً) اتصافهم لو قيل بالتخصيص أفرادهم دون جميع الأفراد) لأن المقطوع هو فرداً وأما جميع الأفراد فظنون فلا يصح إخراجهم من العام الذي ورد بعده أولاً (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب إلا أن يقال إنهم أوردوا هذا الإبطال مذهبن لا لاثبات مذهبهم بل يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (ثالثاً) القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فإن الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطأ والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يجعل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق وهو المؤاخذه بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو بمجمل بين المؤاخذه التي ترجع الى الذم ناجز أو الى العقاب آجل وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عام في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا لفرد ما فهو وانما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا توجه المناقشة بأن القطع فيه لغوى أيضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكيفية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من الاوازم (فإذا أبطأنا المحتمل بالتحتمل أي الأفراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر (بالأفراد) الموضوع لها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطابق قطعا) اذ كان انما يفهم الملازمة بينهما وبين الأفراد اذا ارتفعت الأفراد ارتفع ما هو من لوازمه في التفهم (فبطل القاطع) وهو فرد ما (بالقاطع) هو لزوم بطلانه لبطلان الأفراد والحاصل أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من الثاني وهما منطوقان مدلولان مطابقة وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فإذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالته فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالظنون على هذا النحو غنعه ونطال به بالبرهان (تأمل) (و) قال المجوزون (ثالثا) تخصيص أولى من النسخ لانه أغلب وقوعا من النسخ والأغلب أولى (وفيه أعمال الدليلين من وجه) لان التخصص معمول في معناه والتخصص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكيفية (قلنا الكلام في) الكلام (المستقل) المفيد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (ولانسلم أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في التخصص أعمال الدليلين في مدلولهم ما بل جعل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ أعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين فهو أولى) من التخصص فتدبر قال (المفصليون) أولا أقول اذ اقبل في شهر لا تكرم الجهال ثم قبل (في) شهر (آخر) كرم الناس (و) قيل (في) شهر (ثالث) لا تكرم العلماء لا بعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصص مطلقا مقدما كان العام أمورا (لزم ذلك) اللغولانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصصت لم يبق شيء فإلزام اللغو قطعاً ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالأكرام والنهي عنه ورد على شيء واحد والتخصص انما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر (و) قال المفصليون (ثانيا) اذ اقبل اقتتل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قد قال لا تقتل زيدا الى آخر الأفراد من المشرك (لانه) أي لفظ المشركين (اجمال لذلك المفصل) اذ معناه جميع الأفراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق (فكذلك الأول أقول لك أن تمنع أنه اجمال لذلك المفصل اذ عند طريقة التخصص) وهي الخاص المتقدم (اجمال للباقي) كيف وحينئذ استعمل في البعض فهو اجمال له (فافهم) وفيه أن مفعول المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا لالتساخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالتأخر فيمنسخه كالتخصص وعلى هذا الوجه لمنع المذكر ثم ان المنع لا يتوجه من الأصل فيما اذا تقدم العام على الخاص (قيل) هذا الدليل (منقوض) بما اذا تأخر الخاص عن العام بل يان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لانه اذا قبل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الأفراد ثم اذا قبل اقتل زيد المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخا فكذلك هذا (أقول) هو (مدفوع) بانه اذا انفصل الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استعمال في جريان الدليل لعدم تخلف المدعى (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما يسمى تخصصا) لشبهه بالاستثناء اذ لا مكان للرفع للقرينة فصار دافعا لكل في الخاص المتقدم المقارن (فيصير) العام مقارنا لهذا الخاص (نكاهما بالباقي) بعد التخصص (والخاص أن المقنع) للدليل (التعارض) والاعتبار بالتأخر وذلك لم يتخلف (فيما نحن فيه) فان المتأخران كان خاصا فيعتبر أيضا وينسخه وان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان لا عام أن المراد منه غير مقتدر (و) قال المفصليون (ثالثا) قال ابن عباس كنا أخذنا بالأحدث فالأحدث فإلزام الوارد بعد الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وذلك في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث (ويفهم منه) أي من هذا القول (الاجماع) فان الظاهر منه كتاب جميع

عاما في كل فعل مع أنه لا بد من اضممار فعل بالحكم ههنا لا بد من اضمماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم نزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الظم والعقاب ههنا والوطء ثم فاب قبل فالضممان أيضا عقاب فليز تقفع قلنا الضمان قد يجب امتحان اليثاب عليه لا لا انتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر في المقتصة وقد يجب عقابا كما يجب على المتمرد لقتل الصيد ليدوق وبال أمره وان وجب على المخطئ بالقتل امتحان فغاية ما يلزم ان يقال بتنفيد كل ضمان هو بطريق العقاب لانه واخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمقصود ان من ظن

الأصحاب نأخذ بالأحدث فالأحدث على ما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى وأيضا لو نزلنا الظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو نزلنا فهذا أمر لغوي فانه يرجع الى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل يعارضه واذا كان قول واحد من اللغويين مقبولا فكيف يمكن هو أجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف الالهية لاسيما مع مشاركة مثله أو الأرفع منه (وأجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما اذا لم يكن عاما أى نأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمع بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا (أقول دليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالما) فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضى الله عنه في انتساح ولا تشكيك والمشاركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولأن تستدل بالاجماع المتقدم (المانعون) للتخصيص مطلقا قالوا (لو كان الكتاب مخصصا لزم تبين المبين) لان التخصيص تبين والكتاب مبين (بقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلوة (السلام مبين للجميع) فهو مبين (وتبين المبين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول نعم ايتيم) الدليل (لأنه ليس بهذا العام) هو ما نزل اليهم (مخصصا بالتخصيصات الكتابية) أى بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالادلة موقوف على المدعى) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص من غير ريب (وعورض) هذا الدليل (بقوله) تعالى (في صفة القرآن تبيان لكل شيء) ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان للعام وهو من كل شيء أيضا وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبيين حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبيان له بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة مقدمة الدليل هي ان تبين المبين باطل فانه قول باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضا بهذه الآية والأوجه أن يرد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (وردد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبين الرسول صلاوة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مبينا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر (مسئلة) يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة (المتواترة بالكتاب وبالعكس) أى تخصيص المتواترة بالكتاب (والخلاف فيه) ما كما تقدم (والختماء عندنا انه اذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم بالمتأخر وخلاف الشافعية في انتساح خاص الكتاب بعام السنة المتواترة أو عامه بخاصها أشد فاتهم لا يجوزون انتساح الكتاب بالسنة (مسئلة) لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (ما لم يخص بقطعي) دلالة وثبوتنا (وأجاز الباقون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقطعي فبطله أم لا (وتوقف القاضي) أبو بكر من الشافعية (أى لا أدري أيجوز) التخصيص (أم لا لنأخذ) أى الكتاب (قطعي من كل وجه) لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر بأقوم حجة (والخبر ظني) متنا لانه خبر الواحد (فلا يخصه ويعدم) أى بعد التخصيص (بساويان) في الظنية لان العام المخصص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدكر ثم ان الجبران كان متنازعا والتخصيص ظاهرا وان كان متنازعا فينبغي أن يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثابتا يجب مقارنته على ما هو التفتي وان كان غير معلوم التنازع فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولارد) أمير المؤمنين (عمر) رضى الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص بأوامر جميع أحكام الخطأ أو مجمل متردد غلط فيه فان قيل فلو ورد في موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفياً لأثره بالكيفية حتى يقوم مقام العموم أو يجعل مجملاً قلنا هو مجمل يحتمل نفى الأثر مطلقاً ونفى أحاد الآثار ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أعمان يقول بها فتبمع فيه الصيغة ولا صيغة بالضمير وهذا قد أضر فيه الأثر فعلى ما ذا يقول في التعميم فان قيل هو نفى في مقتضى وضعه نفى الأثر والمؤثر جميعاً فان تعذر نفى المؤثر بقربة الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفياً قلنا ليس قوله لا صياح

فيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طاعتها زوجها البتة قالت فخاصمتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانما ردها أمير المؤمنين (لما كان مخصصاً لقوله تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم) فقال (أمير المؤمنين) كيف ترك كتاب ربنا وسنة نبينا) صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (يقول امرأه) وهذا الاستدلال يتوقف على حجة قول الصحابي الآن ثبت الاجماع على الرده بهذا النمط (وأجيب انما رده) أمير المؤمنين (لتردده في صدقها ولذلك زاد لاندري أصدقت أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي اسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفاً من حصي فخص به فقال ويلك تحدثت بهذا وقال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأه لاندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآن يأتين بفاحشة مبينة وفيه أيضاً قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكاً الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير حجة فضلاً عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح (و) استدلال (ثانياً) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (اذا روى عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه) قال صاحب سفر السعادة انه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخالف عن المقال وقال بعض من هم قد وضعه الرنا قد وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فحجة هذا الحديث تستلزم ضعفه وردة فهو وضعف مردود (أقول) الخلاف فيه (شمول على النسخ فانه مخالفة تامة) حيث يبطل المنسوخ بالكيفية (فلا يصح بالضعف وأما التخصيص فله موافقة) من وجه (لأنه بيان) معني والبيان ووافق المبين هذا الجواب وان ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملحجة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد لدلالة اللفظ عليه (و) قال (في المنهاج) هذا (منقوض بالتواتر) فانه أيضاً مروي عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ورد بان غاية ما لزم منه تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر الكتاب جائز قطعاً فالمراد بما روى غيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لو ردد بالنقض بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لان المعنى والله أعلم اذا روى عن حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صيغة المجهول إشارة إليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره (فتدبر) المميزون (قالوا) أولاً الكتاب العام قطعي المتن لنواتره (ظني الدلالة) لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس (ظني المتن) لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي (فلنكل) منهما (قوة من جهة) وقد تعارضوا (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الكبر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فظنية أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع ابتناؤه على ظنية العام) وهي ممنوعة فإنا بنا أنه قطعي (يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوتها لأن الدلالة فرع الثبوت) وان في الثبوت شبهة في الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بخلاف قطعية الكتاب) اذ فيه شبهة في الدلالة فقط (فلا مساواة) فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب بخبريانه فيه وثانياً أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاما في نفي المؤثر والأثر حتى إذا تعدى في المؤثر بقى في الأثر بل هو لنفي المؤثر فقط والأثر ينفي ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له فإذا تعدى جملته على المؤثر صار مجازا إيمان جميع الآثار أو عن بعض الآثار ولا ترجح الجملة على البعض ولا أحد الأبعاض على غيره (مسئلة) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح إلا بولي ولا نكاح إلا بشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد فان هذا نفي لما ليس منه في صورته فان صورة النكاح

في الدلالة لأجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادل بل الخبر الخاص عندهم أقوى لأن عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص وأذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالأولى الأكتفاء بجمع الظنية (و) قالوا (ناييا الصغابة خصرا) عام الكتاب وهو (وأحل لكم ما وراء ذلكم بلا تشكيح المرأة على عمتها ولا على خالتها) رواه مسلم عن أبي هريرة وفيه نوع من الخفاء فان عموم هذا الآية فيما وراء المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافقة لحرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين بالدلالة فأفهم (و) خصوص قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم بلا يرث القاتل) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث (ولا يتوارث أهل ملتين) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لأن الميراث من باب الولاية فالحديث لا يحكم الآية (و) خصوص تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كمن ليس من صبيغ العموم فان قلت سيده النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فردته الخليفة ببدء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان لأنه كان قاطعا عنده مثل قطعة الكتاب فانه سمع مشافهة فالتقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن ههنا ظهر لك أن ما قد حجه النص بالخبر الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد في غاية حماقة وبلا دونه وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلا أنه كان مقطوعا عندهم ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضي الله عنهم سأل القوم وقال للقوم أنشدكم بالله الذي بآذنه تقوم السماء والأرض أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشد كما بالله الذي بآذنه تقوم السماء والأرض أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركه صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله أنه أي أبا بكر لصديق وبار راشد تابع للحق يعني أنه صادق في رواية الحديث وبار راشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم إلى الصادق أي في رواية الحديث بار راشد تابع للحق أي في القضاء بمقتضاه وقال أيضا والله لا أقضي بينكما غير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أجله الصغابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحتمل التواطؤ على الكذب إذا أخبروا لاسيما بهذه الأيمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بأنفسهم فقد سمعوا من رجال أفادوا خبرهم اليقين فان عبد الله هو لاء الآية قطعة فلا يحلفون على قطع أمر فيه ريبه وقد روى مسلم أيضا عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت لا أزواج المطهرات حين أردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركه صدقة وروى أيضا عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي دينار ما تركت بعد فقد نسائي وهويته عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه الأمن عوشي بل أشق النوم وقد عد ابن تيمية الصغابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك إجماع على التخصيص) قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء ففساد

والصوم والصلاة موجودة كالخطا والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساد في هذه الصورة أظهر فان الخطا والنسيان ليس اسماء شرعية والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده ~~ك~~ كعرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الألفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يريد نفي الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع في نفي هذا الاحتمال فكانه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجتمعل نفي الصحة ونفي

عن الاجماع فان قلت فحينئذ صار الاجماع مخصصا لاخبار الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرتهم من تخصيص الحساب (للمخصص من قبل بقاطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) اما آية أو خبرا وكلاهما مفقودان (فافهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت آحادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها) فبلغت قوة (فيرادهم اعلى الكتاب) وهي تقيد المطلق قال ولعل المراد ما يعينه ونسخ البعض فان ههنا ليس تقيد المطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصيصا فيه نوع من الحفاء فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا توريت مال النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن توريت القاتل فانه قد ورد في بعض الاخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وهكذا تورث أهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قاطعي من وجه) اذ الكتاب قطعي ومتناو الحبر قطعي دلالة (ظني من وجه) انعام الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا أدري بل أدري التوقف) وهذا انما يراد لو أراد القاضي بقوله لا أدري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالمنع) أي يمنع كون عام الكتاب ظنيان من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل النافين فافهم (مسئلة الاجماع) المشهور والمتواتر (يخصص القرآن) لا الاحاديث الابعاد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد (ويخصص مطلقا) (السنة) ان كانت من اخبار الآحاد (كتنصيف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام لا حرار والعبيد وكتنصيص الاجماع السكوتي على نزع ماء من زمزم حين وقع الزلجي حديث ان الماء ظهور لا يخبره شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس مخصصا حقيقة و (أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قلت فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه ظني قلت القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة (لعدم اعتباره من الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بأرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد (ولا تخصيص بعده) فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فان قلت قد يجوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا بعد في كونه مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبننا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ (كالوعا بخلاف النص الخاص) فانه اجماع رافع لحكم النص (لتضمنه الناسخ) لان الاجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخ) بأن الأول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الاصول (لا يعود الى الأمر) عنوى) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار

الكال أى لاصلاة كاملة ولا صوم فاضلا ولا نكاح مؤكدا ثابتا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى الى أنه مرددين نفي الكال والصحة اذ لا بد من اضممار الصحة أو الكال وليس أحدهما بأولى من الآخر والمختار أنه ظاهر فى نفي الصحة فتأمل نفي الكال على سبيل التأويل لان الموضوع والصوم صارا عبارة عن الشرعى وقوله لاصيام صريح فى نفي الصوم ومهما حصل الصوم الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقولته صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية من قيل قوله لاصلاة أو من قيل قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الاسماء الشرعية والصوم والصلاة

التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفى النسخ اعتبار الواحدا حقيقة (كذا فى شرح المختصر ٢) مسألة :  
القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً به العموم وأما مفهوم الموافقة فعندهم مخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض أنه لا يخص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة أو لا والتحقق أنه تخصيص مطلقا ان كان جليا والافكا سبق (كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال صحيح (عنه) وم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواه أبو داود ولكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوص العموم به (لانه ظنى مشبه فتعارضوا الجمع أولى) من الاهداف فيجمع بتخصيص العام (فان قيل لانسالم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى) المفهوم أضعف) فهمدرا المفهوم ان كان فى مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل فى الباب وما أجيب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منطوقا لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة الخصوص ففهم ما أورد عليه المصنف فى الحاشية أما أولا فلا بد لادخل فى المفهوم العموم والخصوص لان المفهوم انما يشتمل لانه لا بد لانه لا تنفك فائدة التخصيص وفى هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالة على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال بالبناء على الفائدة لا ينافى هذا وأما ثانيا فافلان غاية ما لزم منه وجود القوة من وجهه فى المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة فى درجة الظنية أصلا (قلنا مساواتهم ما ظنا) أى مساواة العام والمخصص فى قدر الظنية بعد مساواتهم فى أصل الظن (ليس شرطا للتخصيص الاتفاق عليه) أى على التخصيص (بخبر الواحد للكتاب كذا فى شرح المختصر أقول لا يخفى أنه) أى عدم اشتراط المساواة فى قدر الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة) فان قلت فما تصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد دعام الكتاب قال (أما حديث التخصيص بخبر الواحد) عام الكتاب (فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص) بالقاطع فميرة ظنيا فاعند لا وأما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فان قلت هب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (فى التحرير والتحقيق) فى الجواب (أن مع ظنية الدلالة فهم ما) أى العام والمفهوم (يتقوى ظن المخصوص لعلته فى العام) فى العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة فى دلالة العام عندهم ليست الامن جهة غلبة المخصوص فيه وغير هذه الشبهة لاشبهة فى العام فهذه الغلبة تصير دلالة العام عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأى شئ يقوى ظن المخصوص وأيضا يرد عليه ما قال المصنف (أقول الغلبة لو أفنى) الى ظن المخصوص (فانما يفنى ظنا ضعيفا) أى احتمالا امر جرحا (على خلاف الوضع لا الغلبة) أى غلبة ظن المخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم فى المصنف (الآرى الاختلاف فى العام فى القطع والظن) مع الاتفاق فى أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (فى المفهوم فى الظن وعدمه) فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) المخصوص (الاطن اضعبقا) والظن لا يفنى من الحق شسبا (ثم أقول لا يبعد أن يقال) فى الجواب (العام عندهم كان مظنونا لاحتمال المخصص) المطلق التامى عن غلبة وقوع التخصيص (فلسا ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (اشتمد ضعيفا) يصير ورة الاحتمال مظنونا (فحينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل) وهذا أيضا غير خال عن المناقشة لانا لا ندلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا عند الظن وهذا لأن الضعيف يضمحل عند القوى فافهم ولك أن تحجب بان العام وان كان منطوقا لكن قائما بالمفهوم يوجب التوقف الى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية وقوله انما الاعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال نفي جسدوا وفائدته كما يقتضى عرف الشرع نفي الصوم والصلاة فليس هذا من المجملات بل من المؤلف في عرف الاستعمال قولهم لا علم الامانفع ولا كلام الاماؤاد ولا حكم الله ولا طاعة الاله ولا عمل الامانفع وأجدي وكل ذلك نفي لما لا يتحقق وهو صدق لان المراد منه نفي مقاصده «دقيقة» القاضى رحمه الله انما لزمه جعل اللفظ مجمولا بالاضافة الى الصحة والكمال من حيث انه نفي الاسماء الشرعية وانكر أن يكون الشرع فيه ما عرف بخالف

البحث عن المخصص فالم يغلب على الظن أول يتحقق انتفاء المخصص ببقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صاوح العام معارضة وقوى المخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه «مسئلة» (فعل الرسول عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف المهورم كالمو قال الرمال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) يعنى فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عموم لغة لا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على أمتي أو مشكوك الدخول نحو وصيكم الله في أولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا ما في الأول فظاهر وأما الثاني فلا يعم على معنى لا يدخل فيه هو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبن أن يثبت ما اذا كان موصولا والافناسخ نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخ العام) اذ لا تحتل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسي عموما) في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما سمعنا الا اتباعي (فقل يخصص بالاول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الاول (مخصصا بل بحسب الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض المومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص التخصيص أولى الجمع) وان لم يخصص بطل العام بالكيفية وعلى تقدير كونه متأخرا ينبغي أن يكون ناسخا تأملا (ولانه في الفعل أولى فانه مع دليل الاتباع أخص) والخاص أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص لكن وجوب التزم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسي مقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخص فلا وجه لقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التأسي مؤخرا فيتمثل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلاله قرينة على عدم الانتساح والله أعلم (وسياق مفصلا في السنة ان شاء الله تعالى «مسئلة» \* التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقا) سواء كان مقارنا أو متأخرا (وعند الحنفية ان كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخرا عنه (فمنح) لنا ان السكوت عند العلم (دليل الجواز عادة) لان عادته الشريفة الهى عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تأخر فتناسخ وان قارن فخصص (ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره) تعدى الحكم (الى غير الفاعل المشار له بالقياس أو بحكمى على الواحد حكمى على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقا أن معناه ثابت ثم ان تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم حينئذ تعليل النسخ بالحكم بالقياس الا أن تكون العلة مفهومة لغية أو عرفا للشارع قطعان جواز نسخ العبارة بالدلالة (والا) يظهر علة مشتركة (فالمختار عدم التعدية) لان التعدية من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعميم) مطلقا (وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (ودلالة لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمى على الواحد الخ قلنا ذلك) الحديث (مخصوصا بجماعا علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام (وههنا لم يعلم) عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصصا علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا (كان التقرير نسخا مطلقا) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمار شيء في قوله عليه السلام لا صيام أي لا صيام مجزئاً صحيحاً أو لا صيام فاضلاً كاملاً ولم يمكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الالفاظ صار هذا النفي راجعاً إلى نفس الصوم كقوله لا رجل في البلد فإنه يرجع إلى نفي الرجل ولا ينصرف إلى الكمال الابقرينة الاحتمال (مسئلة) إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحداً وهو مرددين بينهما فهو محتمل وقال بعض الأصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كالأردار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد لأن المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن أوله إذا دل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير شخص وعاد كتر من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا في العلم فيه فارق فعند عموم الشرع يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً لكلهم هذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا المانع (فأفهم) مسئلة فعل الصالح العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به (تخصص عند الحنفية والحنابلة) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس بحجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنت في مواضع عديدة قلت المراد هناك حمل الراوي الحديث أو الآية على أحد المحامل كفي المشترك أو الخفي وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وسيوضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فأفهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة أن يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص (خلافاً للشافعية والمالكية) فيحمل بعموم العام ويترك اقتداء الصالح وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصالح بخلاف العموم احتمال عند العقل وجد ان المخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لنا أنه) أي فعل الصالح (دليل الدليل) على التخصيص لانه بعد عمله لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفاً بالغة لا يخطئ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاتباع ثم هذا التماس يدل على أن الممول الخاص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا اذاد في التحرير وقال فيعمل على التخصيص لانه أهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل (قيل) انه دليل الدليل لكن (فلنا لا قطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعاً بخلاف عمله بخلاف النص المفسر فانه لا مسامحة للتأويل فيه قطعاً من مقطوع العدالة فتعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في المخصص (كفهوم خبر الواحد) هذا ينهم الزاماً ولا يتم على أصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصالح ما قرينة جزئية متخصصة أو كلام مخصوص أو ناسخ أو قياس وهذا العام أضعف من الكل كما مر مراراً فان قلت فيمنه يلائم تقليد المجتهد للصالح قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أي التخصيص (عن دليل) مخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجمالاً على المخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليل لا) مخصصاً (اجمالاً) حال كون الاعتقاد جمللاً (لا يكفي) لعمل المجتهد (ما لم تحصل معرفته بعينه) واذا لم يكف لم يبق الا التقليد (أقول) هذا (منقوض) بالاجماع فانه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكره هذا القائل من عدم كذابه الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (قالوا) ولا العموم حجة وفعله ليس بحجة (فلا تعارض فلا تخصيص) قلنا عدم حجة فعله (منوع) كيف وفعله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره (و) قالوا (ثانياً) (المراد) فعله مخصصاً (لم يجز مخالفة صوابه) لانها مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف الاخر اياه (اتفاقاً قلنا) لان الملائمة وفعله انما كان واجب العمل مادام ظن دلالة على المخصص باقياً وعند مخالفة صوابه آخر لم يبق كيف (هو دليل العدم) أي عدم المخصص لان الظاهر أنه لو كان عمله وعمل مقتضاه لان المخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالتن) فتساقطوا بقي العام كما كان (تأمل) لعمل وجهه ان كان جازاً الخطأ في زعم المخصص مخصصاً فلا يكفي علمه الاجمالي فتأمل فيه (مسئلة) «افراد فرد من العام يحكمه» أي يحكم العام الموافق له (لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم) مخالف (عند قائله) كافر اد فرد موصوف بصفة أو معاني بشرط كفاي حديث

فعله على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا فاسد لأن جملة على غير المفيد يجعل الكلام عبثا وانعوا يحمل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معنى واحدا عليها أغلب وأكثرا ما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح (مسئلة) ما أمكن جملة على حكم مدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم اللغوي لأن كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه رداله إلى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف إذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

القلتين (مثاله أعيانها بدع فقد طهر) رواه أحمد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضي الله عنها (دباغها طهورها) قد أنكر الخرجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كبراه أجمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت فذاق برة معلقة فسال المساء فقالوا له يا رسول الله انهم ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان هذا أخذتم اهاهم اذ بدعتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها (خلاف الأبي ثور فيختص) الاهاب (عنده بالشاة) في رواية (أو بما يؤكل لحمه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه (لنا) انه لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أبو ثور وأتباعه (قالوا) أي للفرد المفرد من العام (مفهوم) تخالف يعارضه (والمفهوم يخصص العموم قلنا) لانسلم المفهوم المخالف فانا نكره رأسا (لوسلم) ثبوت المفهوم (فهو) أي اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو رد) عند القائلين بالمفهوم أيضا وما قيل يجوز أن يكون افراد بعض الافراد موجبا للمفهوم العدد اذ نزاع أبي ثور مع الكل فلا يتشبه هذا الجواب هناك فليس بشئ لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب وما قيل ان الكلام أن نفس الافراد تخصص أم لا فيرد عليه أن دليل أبي ثور لا ينطبق حينئذ فأمل (مسئلة) رجوع الضمير إلى بعض) أفراد (العام ليس مخصوصا عند الجمهور) من الحنفية والشافعية واختاره الأمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق بردهن فان الكريمة الأولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلي (وامام الحرمين) تخصيص قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة) كذا في التيسير (وعزى إلى الامام) الشافعي) أيضا (و) قال (في التحرير) وهو الوجه وقيل بالوقف وهو المختار في المحصول) واعلم أن في التمثيل بالآيتين نظر فان الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله تعالى (وبعولتهن) أحق بردهن وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحق برجعها وان طلقها ثلاثا ففسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فامسالك معروف أو تسريح باحسان ثم على هذا يكون قوله تعالى (وبعولتهن) الخ منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيا وراء النسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالى باننا تصرف الزوج لا يعبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الآن يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البيونة بالعوض المالى فدل بمفهومه الموافق على صحة البيونة من غير مال ففسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز أن نسخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أي الوقف (الأشبه) بالخلق (لان الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ورجع إلى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة (فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثاني) لانه باق على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد (كالعكس) أي كما أن التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجيح) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر (ففيه أن الضمير أعرف فانه يفيد أنه هو) فاستوى الترجيمان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فان الأعرافية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر أقوى تجوز فيه قليلا بالنسبة إلى المضمير فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تمام الشهرة مقام الذكر وهذه

العقل ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصل في هذا ترجيح بانحساركم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فافوقهما جماعة فانه  
يحتل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ويحتل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها ومثاله أيضا قوله صلى الله  
عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أي هو كالصلاة حكما ويحتل أن فيه دعاء كما  
في الصلاة ويحتل أنه يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح (مسئلة)  
اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول عليه السلام ينطق بالعرب

تجوزات فالضمير أخرى بالتجوز ويبقى العام على عمومته الجمهور (قالوا الثاني) أي الضمير (مجاز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم  
منه التجوز في الأول) فيبقى على عمومته (وفيه أن مخالفة الضمير للرجوع سبب للتجوز اتفاقا) لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف  
جازعنه (لكن مخالفة تصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما يريد بالرجوع) وان كان مجازا فيه (وثانيهما أن يراد به غير  
ما وضع له المرجع وان لم يكن) الموضوع له (مراد او بناء كلامكم) أيها المستدلون (على الثاني) أي على كون سبب التجوز  
المخالفة الثانية فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى عموم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الأول)  
أي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام بقي الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد  
بالرجوع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضي الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصصه مع عموم  
المرجع المخالفة) بينهم هذا خلف (أقول) في الجواب (اللازم) مما ذكر (ومجازية أحدهما) من العام أو الضمير لا على التبعين  
(لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما يلزم من مخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة  
والعام مجازا ولا أولوية فافهم (وأما الجواب كما في شرح المختصر بأنه) أي الضمير (كعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز في الثاني  
التجوز في الأول ولا يعد هذا مخالفة فكذلك الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه) لا لما في شرح الشرح من أنه  
يمنع ذلك) أي كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا في الحاشية (بل لما في شرح التلخيص من أن ظاهر الضمير  
اعادة) بعينه فرجوعه الى البعض تلزم مخالفة قطعا (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر (ولأن تجيب باناسلنا  
المخالفة وغاية ما يلزم منه مجازيته ولا عائبه لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتحمل ويبقى الظاهر  
على الحقيقة (ولأن تقرير كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كعادة الظاهر في أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه  
قربة التجوز في الأول فكذلك الضمير فافهم (مسئلة) القياس مخصص عند الأئمة الأربعة) على ما يشهد به مسائلهم الفرعية  
(والأشعرى وأبي هاشم وأبي الحسين) المعتزليين (الآن عندنا) بمخصص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظني عندنا  
بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس بغيره خلافا للناظرين فان قلت القياس انما يكون بتقدير المجتهد فلو كان  
مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لانسلم أن القياس مخصص حقيقة (وانما هو مظهر) له والمخصص حقيقة هو النص (فلا يلزم  
التراخي) قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا أو مأذنا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي أن يخص به عموم  
ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء (ولأن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة  
النص القطعي الدلالة آياه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالفا  
للقياس فيبطل القياس فلا يصلح مظهر اعلى أن عمل الصحابي دال على أنه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سمع نصا ناهيا  
بخلاف ما نحن فيه وبهذا سندفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكونه مخصصة ويحتل أن يكون  
حجته القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة الى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع  
الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية أو مقابلة لا بقياسه ورأيه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو أن هذا انما يتم اذا كان النص  
الأصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام  
والجواب أن هذا عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة فان القياس أرجح في الدلالة من العام المخصص كما تقدم وقد عارضه فيعمل  
به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة  
ملا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (جليا) يخصص والا (وقيل

بلغتهم كما ينطقهم بعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من ثبت الاسامى الشرعية والافهوه منكر للاسامى الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامى على عرف الشرع ليس ان الاحكام الشرعية وان كان أيضا كثيرا ما يطلق على الوضع الغوى كقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرائك ومن باع حراً ومن باع نجراً فكذلك كذا وان كانت الصلاة في حالة الخيض وبيع النجر والحرا لا يتصور الا بموجب الوضع فأما الشرعى فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم لم حيث لم يقدم اليه غداء انى اذا أصوم فانه ان جل على الصوم الشرعى دل على جواز النية منها وان جل

ان كان أصلة مخرجا من ذلك العموم) جاز تخصيصه والا (وقيل) يخصص (ان كان أصله مخصصا) لا عام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب أو السنة (أو أجماع أو ظهر قرينة جرتية) على ترجيح القياس (والا) يكن شئ من هذه الاشياء (فالعمل بعموم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاحب) من المالكية (والجبائي) من المعتزلة (يقدم العام مطلقا) سواء كان مخصوصا من قبل أو لا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضا (والقاضي والامام توقفا) في العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنين) ان كان في القياس مخصص به وان كان في العام بتركه به (وان تساوى بالقول) لازم (لنا) الاشتراك في الظنية) ثابت (والفائز) في الظنية قوة وضعفا (غير مانع) من التخصيص (الرجحان الجمع) بين الدليلين فانه أولى من الاهداف والتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع (كأن تقدم في التخصيص بالمشهور) وفيه إشارة الى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا المدفع ليس بشئ فان تقديم القوى على الاضعف أصل متواصل ويدهى ولعله يكون مجمعا عليه وأما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والمعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة أما عندنا فلا أن الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالة اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عندنا فلا أن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض فهو أقوى من العام فافهم هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (فاندفع ما قيل) في رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة أمارا راجحة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتماليين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والرابع الاغلب (فالراجح العدم) للتخصيص لكونه على احتماليين وجه الاندفاع أننا لنسلم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضا بل على المرجوحية أيضا ورد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الاقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمه أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر (على أنه) يوجب بطلان التخصيص مطلقا) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصوص امارا راجح أو مساو أو مرجوح الخ ولا يبعد أن يقال المنزلة لا تعارض المثنية فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضا الاعتبار) في الاغلبية (لغلبة الأفراد) فليكون أفرادها أغلب فهو أرجح (للالغلبة الاحتمال) والثاني) أي غلبة الاحتمال (لا يستلزم الاول) أي غلبة الأفراد (كالا مكان مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الآخرين مع كونهم احتماليين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم) وتساوي الحاحب بان القياسات اذا كانت كذلك) أي منصوص العلة أو مجمعا عليها أو كان أصله مخرجا (نزات منزلة نص خاص) معارض للعام (فيخصص به الجمع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا لأنه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم (ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها) من الأقيسة (فعل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكما ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سديد لان عدم الظن بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول) فيه (أقول) على أن الجمع) بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقا) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقا) سواء كان علمه مستنبطاً أو منصوصاً فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه رداً وحكاما (واختج الجبائي أولاً بأن القياس

على الامسالك لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم النحر ان جعل على الامسالك الشرعي دل على انعقاده اذ لو لا مكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للامعي لا تبصر وان جعل على الصوم الحسني لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حلف أن لا يبيع الحجر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المرئي يحنث لان القرينة تدل على انه اراد البيع الاغوي والمختار عندنا أن ما ورد في الاثبات والامر فهو لغوي الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو مجمل (مسئلة) اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى أن يدل الدليل أنه اراد المجاز ولا يكون مجازا كقوله رأيت اليوم حجرا

أضعف من الخبر) لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الاصل وعلمته ووجودها في الفرع وخلافها عن المعارض والكل مظنونه فيهما شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة (فلو خص به) الخبر (لزم ابطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف المعقول (والجواب أن كلاما من المقدمتين) من ضعف القياس ولزم ابطال الأقوى بالأضعف (ممنوع) أما الاول فلما سمي في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد ينسأ سابقا أن ضعف العام المخصوص لا جعل توقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليقه المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لاشتماله ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعان أو يزيد بالابطال ما يجمع فيمنع بطلانه وفيه أنه أراده هذا والمنع مكابرة لان تغير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثا) وانما قال ثالثا لان الاول منحل الى جوابين (منقوض بتخصيص خبر الواحد الكتاب) فانه أقوى منه (و) تخصيص (المفهوم للفظ) أما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد لان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلان وان ادعى القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان وأما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر (و) احتج الجبائي (ثانيا) بحديث معاذ وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قاضيا قال له كيف تقضي اذا عرض لك أمر فقال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال أجتهد برأيي ولا آلو قال فضرب في صدره فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى به رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفي التفسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقى الأمة بالقبول لا يقعه عنه عن الجدية وثقة الباقلاني والطبري وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قد قدمنا خبرا على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم) والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصه به بالانفاق) فالجدة منقوضة به (و) أيضا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) ذاته اذا جاز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائي (ثالثا) لدليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة) أي عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة (للمخالفة) أي لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا يخصص (والجواب) لاننا سلم أن دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أي بغير الاجماع كما سيوضح لك في القياس (واذا ثبت به) أي لو سلم بموثوق به (ثبت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فان الخلاف) فيه (كأنه خلاف الاجماع) لان الاجماع على المألوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في المألوم هذا انما يتلوه لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالأولى أن يقال الخلاف حادث والاجماع على نتيجة اجماع التعبد ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب في المنتصر بان ثابت العلة) بالنص أو بالاجماع (وتخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكيم على الواحد حكيم على الجماعة فالتخصيص) بالقياس (انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح) وصار التخصيص راجحا (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة كموجودة في كل قياس فيتناوله النص وبان أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا أعانته قرينة تجزئية الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر (قيل وأيضا) يرد عليه (اللازم) من النص المذكور (المفهوم) (بالنسبة الى المكافئين فقط) فاعلم

واستقبلني في الطريق أسد فإلحاح على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجاز تعذرت الاستفادة من أكثر اللفاظ فان المجاز انما يصار اليه لعارض وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف بحيث صار الوضع كالمتروك مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة أو غائط لم يفهم منه المظن من الارض وفناء الدار لانه صار كالمتروك بعرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما ما وليس المجاز كالحقيقي لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم أن الاجال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل (والمسئلة أعم) وجارية في جميع الاقيسة (الآن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل النص المذكور (عفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشباه واحد) فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقترض للحكم فكذلك في كل مثليين وان لم يكونا من المكلفين (لم يبعد) عن الصواب (فتأمل)

(فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المهمة وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (فالمعهود ذنه مناه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بخلاف نحو أسامة) من أعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المضمرة مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالإضافة اذا قصد منها معهودا ذهني واسم الإشارة مطلقا (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (تكررة) نحو كل رجل أو لارجل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فمين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في نحو رقة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني (والقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقة مؤمنة) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الانحراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيه المعرف باللام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل النكرة) موضوع (للمهمة لان رقة مطلق انشاقا) بيننا وبينهم فلم تكن للهية تخرجت ثم أشار الى منشا زعمهم بقوله (وهم نظروا الى القضايا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهمة المتقدمين) المحكوم فيها عليهم من حيث هي (والمصادر) الغير المنونة (نحو رجعي ودرى وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولنا القضايا المحصورة ومهمة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولا (والمصادر المنونة واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثيرة لانه نسبة لها عابا لها بالمعارف) الافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجدد بالاعتبار وأصق بالمقام) ولا شئ أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن اللفاظ موضوعه بازاء الطبايع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين حينئذ لئلا يقال أن يقول ان غاية ما يلزم مما ذكرتم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النحوم الدلالة فالتزاع ليس الا في اللفظ وشيد أركانه بانه يلزم أن يكون المعرف باللام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتأ كيدوكذا النكرات الواقعة أخبار الان المراد منها المهمة والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وأيضا يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام والإضافة موضوعا للعموم مع أنه هو المتبادر والمجمع عليه فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق للتأ كيدولهذا لم يحتمل مشايخنا في نحووات طابق طابقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعرف باللام اذا أريد به الطبيعة مجازا البتة لانه انما يراى اذا لم يكن هناك استغراق وهو أن

مركب وتارة في نظم الكلام والتصرف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقمر للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعا لهم ما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولنا الارض أم البشر فان الأم وضع اسما للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلوة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى

المجازية وقد سبق فتذكر ((مسئلة)). اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخالو اما أن يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخالو اما أن يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يخالو اما أن يكونا نفيين أو مثبتين والثاني اما أن يتحد السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما ك) ما اذا قال (أطعم فقيرا أو كس فقيرا) فيحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر (الا ضرورة مثل أعتق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له موزن يمكن أخذه الميراث عنه (ولا تملك الارقة مؤمنة) فان التماثل من لوازم الاعتناق والنهي عنه نهى عن الاعتناق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان تراخي نسخ والاقيده على نحو التخصيص (ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه) بين الخفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية الجمل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل (عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتميم نظرا الى اليد) فان اليد مقيدة في آية الرضوء بالغاية في قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فقيدت) في التيمم (بالمرافق) أيضا ثم تخطئ به بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روى عن الامام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحد وجهي المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم الى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه أوثق من الغزالي أو لقبول نقله الشافعية ففاجحة الاستيعاب الى المرافق قلت جهمهم أن الخلف كالاصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطابق ويمكن أن يقر بان اليد حقيقة الى الأنط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان مراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والأجزاء مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون شحلا فيقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاكم وآية الرضوء بيانا لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ما روى عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا الخلف عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقع بقوله عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار فتأمل فانه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد الحكم) مع اتحاد السبب فان كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لا مكان العمل بهما (كما تقول في الظاهر لانه تعق وكاتبوا لا تعق مكاتبا كافرا) فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لان النكرة تحت النفي تيم (لان المطلق فهو من باب آخر) وهو افراد فرد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصه الامن بجهة مفهوم السفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا فافهم (وفي شرح السرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذا من دأب المحققين (و) المثال (المطابق لا تعق المكاتب من غير استغراق) بل معهود ذهني (كافي اشتراط العلم) أقول في رده (المتصود) من الاعتراض (أن نفي الخصبة المحتملة الذي هو معنى المطلق يعم كالنكرة) فكل نكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفي السفة المحتملة فيم (فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهني كالنكرة حكما) ثم تحت النفي فهو أيضا من باب العام وهذا غير وافي فانك قد عرفت أن حقيقة النكرة المنفية وان كان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رجلا ونقد صرح المصنف في سائر أن النكرة المنفية بنير لا الجنسية ليست نصافي العموم فيمكن أن يراد بها نفي الخصبة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع خصبة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح فإن جميع هذه الالفاظ مجردة بين الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقوله كل ما علمه الحكيم فهو كماله فإن قولك فهو كماله متردد بين أن يرجع الى كل ما وبين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الحجر فهو اذا كالحجر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فإن الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجهرهم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سرهم وجهرهم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون لازما ولا ضرر لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفرادهم ويتحقق الامتنان باتيان المقيّد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيّد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفرادهم ان كانت وأن لا يأتي به ان لم تكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أو جميع أفرادهم ثم ختمنا ذلك بالعمل به ما فلا بد من الحمل أو النسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيّد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كررنا زيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث أفراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام فخر الاسلام ونحوها والآخرة الحمل على ما قلنا أو يؤيده تقييد اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد أيضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب به عليه بقوله (وان كانتا مثبتتين فان وردا معاً) والسبب واحد (حمل المطلق عليه) أي يراد بالمطلق المقيّد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الاطلاق والتقييد (في وقت واحد) ولولم يحمل يلزم ذلك (والجمعية قرينة البيان) كما في التخصيص وفيه اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون التدب أو الاباحة اذ لا تمنع في اباحة المطلق والمقيّد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيّد يقتضي ثبوت المؤاخذه بترك التدب واجبا للمطلق اجزاءه مطلقا (كقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متباينات) فيحمل المطلق على المقيّد (ومن ثمة قال أصحابنا وجوب التتابع في صوم كفارة البين) لان قراءة ابن مسعود مشهورة بالمقيّد الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان السراة الغير المتواترة مشهورة كانت أم لا ليست بحجة فليس ههنا مقيّد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أي يحتمل المطلق على المقيّد (اعدم الترجيح) لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون تاما مخاف من على المقارنة (فترجع اليه) ويقيّد المطلق بهذا والأظهر المطابق لاصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيّد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضته وجوب المقيّد اجزاءه فيحتاج في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيّد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيّد مجزئاً ولو كان المقيّد فهو البتة ويترك العمل بما سواه وهذا امر ادشأنا بحمل المطلق على المقيّد والحمل على المقارنة لا كما يحتمل الشافعية فانه من قبيل المجاوز وليس قرينة عليه وان المقيّد غير عام في المقارنة فيحتمل أن يكون تاما مخاله أو منسوخا عنه فلا يعمل قرينة التجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيّد المتأخر ناسخ) لاطلاق بالزيادة (عندنا أي ايجاب المقيّد ورفع الاطلاق المراد أولاً) أي ايجابه فلا يجزئ غير المقيّد من أفراد المطلق وقد كان مجزئاً قبل (وعند الشافعية) المقيّد المتأخر (مخصص) للمطلق (أي بين أنه المراد بالمطلق أولاً) أي من الابتداء بطريق اطلاق المطلق على المقيّد (وهو معنى حمل المطلق على المقيّد) لنا أولاً كما أقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة بترك الابدال (صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الابدال صارف (ولادليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيّد المتأخر وغيره والثاني باطل (اذ غير المقيّد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيّد والاول أيضاً باطل لان الدليل الصارف يجب دلالة في زمان التكلم به والمقيّد معدوم في زمان الاطلاق فرضا وكل ما عدم ذاته عدم صفته (وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد أصلاً) (فالعلة التامة للاطلاق من مقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المنع) وهو الدليل الصارف (متحققة في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيّد نسخته وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيّد ولو متأخراً قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذه مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراسخون في العلم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء ولذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرد أي هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الخمسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الخمسة زوجا وفردا أيضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصير بالخياطة فيتردد البصير بين أن يراد به البصير في الطب أو يراد وصفه زائدا في نفسه فهذه أمثلة مواضع الاجمال وقد تم القول في الجمل وفي مقابلة المبين فليتكلم في البيان وحكمه وحده

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (ثانيا الجمل فرع الدلالة) يعني جمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) للمطلق (على الخصوص باحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذالم يصح الجمل فيبقى الاطلاق مرادا في رفعه المقيد فافهم (وأجيب في المختصر بان لا يلزم عليكم اذا تقدم المقيد) على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحتمل مع أن الجمل هناك بالاتفاق فصار جوابكم فهو جوابنا (و) بانه لا يلزم عليكم (في التقييد) للرقبة (ب) وصف (السلامة) مع أنه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ) للقيد المتقدم (كالعام) فانه اذا تأخر عن الخاص نسخه والدليل وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقنا ليس بمطابق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد منابه بل قال الامام نفي الاسلام في أثناء ابائه انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارد فيفسر الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق (ولو سلم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد بما يصلح قرينة) صار قد خفي تبدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يجزى فيه الدليل اعلم أن في اقام كلمة بما اشارة الى أن كون تقدم المقيد قرينة بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد أيضا من عدم ارادة نفي التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام أمر زائد فقد ظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) ارادتها (تجوز فان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفا وتحققه أن الرقبة موضوع في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم أطلق على انسان مجازا لوجوده بوجوهها وانتفاءه بآثارها لكن لما كان فائت المنفعة هالكا معني لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمأول فالرقبة في العرف صار لمأول غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن أن الرقبة للعبد مطلقا فتدبر (ولو سلم) أن الرقبة مطلقه فتقدمت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد) (الكامل ظاهر) والقرينة هي كاله فيه فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضا ما تقدم في عدم جواز تأخير المختص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا أظهر فان المطلق خاير وهو قطعي الدلالة قد كره مع غرض كرموجب للتقييد مع ارادته تجهيل للراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تسألو عن أشياء) ان تبدل لكم تسؤكم (الآية) فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهر ابل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلل أيضا (بقول ابن عباس رضي الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق بهم فيترك على اسمائه واطلاقه فاذا جاء المقيد بنسخه (و) استدلل (بان الاطلاق معلوم كالتقييد) فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد (فتأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقييد اذا كان قرينة وبيانا تندفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق ههنا مقيد بقرينة الشارع فهو ظاهر فلا بنا فيه الآية فانه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبارا للمسكوت الغير الظاهر واعراضا عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مضافا يدخل تحت قوله وهذا أيضا ليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو معهم فيجب الجمل على اسماءهم ثم من الاعاجيب ما في التواخي ان الخصم لا يرى قول الخصم في حجة في الفروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فانه وان أبي عنه من حشمة الحجة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس أدنى حالا من سبويه وأمثلة فافهم وأما اندفاع الثالث فلان الاطلاق

(القول في البيان والمبين) اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتابا فالخطب فيه يسير والأمر فيه قريب ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل فإنه المقتدر إلى البيان والنظر في حد البيان وجواز تأخيرها والتدريج في إظهاره وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور ترسم في كل واحد منها مسألة

(مسألة في حد البيان) اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل بالاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فهنا ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهو أيضا ليس بشئ لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا) أولا (كافي المناهج في الجمل) أي جمل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما أخير من اهدار أحدهما (قلنا) قواكم في الجمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار لأطلق وعمل بالمقيد (فإن العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد اتفق بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فإن قلت أنهم أرادوا أن في الجمل عملا لدليل الاطلاق باعتبار التجوز والدليل التقييد في معناه قلت هذا النكاح من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم إمكان العمل بهما في تمام مدلوليهما العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزل (و) قالوا (ثانيا فيه) أي في الجمل (الاحتياط فإن المطلق ساكت) عن القيد فيجمل أن يكون مرادا (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الارادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا) أولا لا تقر بزيادة النسخ كذلك لأنه أيضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الأمر أم ثابت بعد ورود المقيد فهذه أمور لا بد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيجمل عليه (قلنا) لانسخ أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ أحدهما من الآخر فافهم (و) (لوسلم) أسهله (فهو) اذا لم يكن مانع) عن البيانية (وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع) فإنه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانيا أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكما كما مر) فإن الاحتياط يقتضي أن يحتمل المطلق هناك أيضا على المقيد لان العمل بالمقيد على المطلق دون العكس مع أنه لا محل عندكم أيضا وفيه شيء فإن موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك أن تدفع بأنه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانع فيه أيضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضا منقوض (عما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كسبائي) فإن مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحتمل فان سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقا سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحتمل مع أنكم تحملون فتدبر (قلنا) ثالثا ان الاحتياط انما يبرأ اذا كان محتملا للشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعا فلا يصح تغييره عما كان عليه ألا ترى أنه لم يجب صوم الشئ بل كرهه عندكم مستثلا أيضا فافهم (و) قالوا (ثالثا كافي المختصر لم يكن) المقيد (بيانا) بل نسخا (لأن كل تخصيص نسخا لأنه مثله) فإن التقييد يخرج بعض أفراد البديلي والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة إجماعا فالولم يكن أحد الاخر احسين بيان بل نسخا كان الاخر كذلك (قلنا) الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الافراد (نسخا) كما ان المقيد المترابي نسخ (وبطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر أي في التقييد حكما معارض لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناسخا بالنسبة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بدله من الحكم في النسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلا لا موافقا ولا مخالفا وجهه شديد توجه اليه ما في التخصيص برأيه ينبوعه طريقه الغريقين أما طريق الشافعية فلا في المطلق فتقول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد وأما طريق الحنفية فلا لولم يكن حكم من قبل فأشئ ينسخ وفي صورة وجوب الجمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد أو المطلق فأنما يجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (قيل) في حواشي

فقال في حده انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعنى الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده انه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضى ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهوتين الشيء فكان البيان عنده والتين واحدا ولا يحجر في اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا أن الأقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضى اذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له وهذا بيان من ذلك لكنه لم يبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأراد به القرآن وعلى هذا في بيان

مرزاجان (في التخصيص أيضا حكم جديد) مخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا) وهو عالم (أقول محصل الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو وهو بقتضى الاحتياط شيء زائد على المطلق فيصلح ناسخا) وأما التخصيص فهو من حيث حقيقة لا يقتضى الاحتياط (أصلا بل انما يقتضى الدفع) لبعض الحكم (فقط) ألا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة (من الخفية) وإذا لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم (فهو بحقيقة لا يكون) نسخا لأنه أثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفة وإذا تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الإبطال مستقلا مفيدا للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو أيضا مفيد لحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن تزلنا قلنا انه لا شأن أن بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام فيلزم أن يكون نسخا وهو كاف للاستحالة وأما أن التخصيص بحقيقة لا يقتضى حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقة ناسخا وانما ندعى كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق في الجواب هو الأول فاحفظ القسم الرابع هو ما إذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله (أما إذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا (وتقيدها بالآيمان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (فعندنا لا يحمل) المطلق على المقيّد أصلا فلا يقيّد الرقبة في كفارة الظهار بالآيمان بل يجزى الكافرة أيضا (وعند الشافعي يحمل) واختلاف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالمثل المثل (بجامع وهو الصحيح) عندهم والحق أن القياس لو لم لا يدل على الإرادة لغة وانما يدل على إثبات الزيادة شرعا) لأن القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الإرادة لغة (والثاني لا يستلزم الأول) أى الزيادة الشرعية لا تستلزم إرادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح محصلا لغة فكذلك استحالته في تبين الدليل الشرعى إرادة المعنى المجازى لغة قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لأنه قرينة صارفة موضوع في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لأنه دليل شرعى عارض دليل شرعى صالح للنسخة والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا فالتخصيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شيء فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعى قطعا إذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله معارضه دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يتناول عن كدر فان هذا انما يصح إذا تعارضوا ولم يعلم التاريخ عندنا وأما إذا التصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأى الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيّد وجعل المراد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد إذا العوى فتدبر (وقيل) يحمل (مطلقا) المعارضة كقيد متضادين) فتجوز اعتق رقبة عند حصول حادثة واعتق رقبة كافرة عند أخرى واعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة فميتة لأجل والالزم إيجاب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نص له) لما يفيد القياس (وهنا المطلق دل على الأجزاء مطلقا) في هذا المقيّد كان أو غيره (لأنه عام بدلا في تساوى دلالة) على كل فرد هذا المقيّد كان أو غيره والقياس يقتضى عدم الأجزاء إلا بهذا المقيّد فعارض المطلق القياس فنات شرطه فبطل نفسه (فما في التساويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيّد) فبما يفيد القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه (ساقط فتدبر) وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيّد وغيره ويجزى لو أتى به في أى واحد كان في ضمن هذا المقيّد وغيره لا وجوب شيء من خصوصيات القياس يقتضى

الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة والترمز اذا السكل دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فيقال له بيان حسن أي كلام حسن رشيقي الدلالة على المقاصد . واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتوهم وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بيانا لمشكل لان النصوص المعربة عن الأمور بتداعيان وان لم يتقدم فيها الشكال . وهذا يبطل قول من حمله بأنه اخرج الشيء من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزى غيره من أفراد المطلق ولا شك في المناقاة فتثبت ولا تخبط ولنا ثانيا أن الحكم في الأصل هو عدم اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه أصلا للقياس . مثالا نص كفارة القتل انما يوجب ايجاب المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة فما لأصل فلا يصلح هذا أصلا للقياس ويرد عليه أننا نعدى ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في أمثالها فوجب الجمل . وما قال صدر الزمعة ان ايجاب القيد يشمل على شئين أحدهما اجزأه ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق . والآخرون عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الأصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة فما لأصل فغير واف فاننا نعدى وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب أن يحجب في كفارة الظهار أيضا فلا يجزى غيره البتة فافهم وتأمل . فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب وأما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الجمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة هو أن القتل من أعظم الذنوب فيكون سائرهم مكفرة أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة . واعتراض عليه بان القتل وان كان من أعظم الذنوب ~~التي~~ القتل الخطأ ليس من الكبائر اذا لا صنع فيه ولا اثم للعديت المشهور وانما وجب الكفارة لتركه التثبت . ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار في شهر رمضان أعظم من ترك التثبت . فيثبت انقلب ما قلتم عليكم من أن سائر القتل سائر صغيرة فيجب أن يكون سائر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني الخطأ بوجوب الديعة غير صحيح فانه لجبر المقتول كما اذا أكل مال الغير عند الخمسة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه لجبر حق المسالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية . الا أن يقال ان القتل لما كان قبيحا في نفسه أعظم القبح فترك التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه . الحاصلون مطلقا (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف) اطلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) فيجب الجمل (وهو ليس بشيء) فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد . سبب اختلاف التعلقات مع أنه ينفي التسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف . القسم الخامس هو ما اذا ورد في السبب فتنبه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييدا واطلاقا (في سبب الحكم الواحد كما دواعن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر يوم أوبى ومن فقال أذوا صاعا من برأ وقع بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير كذا في الحاشية (مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا في الحاشية (فلاجل) المطلق على المقيد (عندنا خلافا للشافعي) رحمه الله . واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب أفراد فرد من أفراد العام وقد مر أنه ليس مخصوصا فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم محض فان قلت يجوز أن يراد بالاطلاق ما لا يقيد سواء كان عاما ومطلقا بالمقيد ما اشتمل على التقييد . قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون أفراد فرد من العام مخصوصا عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك . نعم يصح هذا التأويل في المنغين فان الحكم هنالك عدم الجمل انفا فلا يلزم منه الا عدم تخصيص أفراد فرد من أفراد العام وهو مؤكدا سابق فتأمل . فقد ظهر أنه لا مجال في هذا الشافعية الا الى المشهور مع أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم وأنه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه يجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (و) لنا عدم المناقاة بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشيء أسباب شي) والمتقضي للجمل انما هو تخيل المناقاة بين الكلامين واذا التفتي بقي

الاشكال الى حين التحلي فذلك ضرب من البيان وهو بيان الجمل فقط \* واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وقوله وسكوته واستنباطه حيث يكون دليلا وتنبه به بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك داليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً داليل وبيان وهو كالنص نعم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً طاهر فهو محمل وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً فيتحقق الاستغراق أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه انه أريد به بيان الشرع لان الفعل لا صيغة له

الكلامان على الحقيقة (أقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد) في السببية (والا) يمنع الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) في السببية فلا يفيض الى الوجوب هذا خلف تمامية المطلق منافية لسببية المقيد فان قلت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين فلم يمنع تمامية الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين لان العلة) لعدم (حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان) له فليساعلتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما الآخر ثم اعلم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب فان أدوا عن كل حر وعبد انما يقتضى سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضى سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم في العام على الافراد ولا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا الارادة متوجهة على المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التراحم فتدبر (فالحق أن يحمل ههنا المقيد على المطلق لا يعني أن المراد منه ذلك) فانه متمنع لانه يلغو المقيد حينئذ (بل يعني أن المقيد سبب لان المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فسيببته لاشتماله على السبب حقيقة (وبينهما بون) بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا أن الحكم على المقيد لا يحمل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

(فصل في الامر \* وهذا اللفظ) أي لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول المخصوص) وهو قول الطالب للفعل (بمجاز في الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترك) بينهم ما لفظا (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشترك) بينهم فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول المخصوص (لا للفعل الأعم من الساتر) وغيره (كما قيل لدخول النهي) في الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازاً وورد بان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شيء ولك أن تقول ان اطلاق الأعم على الاخص بوجهين أحدهما أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحقيقه فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الأخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازاً واذا تم هذا فنقول يلزم حينئذ تجاوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل (لنا تبادل بخصوص القول) المخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس مشتركاً) والالتبادر المطلق لا بخصوص (ولا يستلزم) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشتركاً) لفظياً (للتبادر الآخر) ولم يتبادر شيء فبني على اختلاف الرأيين في علامة الحقيقة فبنى قائل قال علامتها تبادل المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادل غير سواء تبادل هو أم لا والحاصل لو كان مشتركاً كالسكان حقيقة فبهم ما فيتبادر الآخر أيضاً على الرأي الاول ولم يتبادر شيء على الرأي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر تبادل الحقيقة مع عدم تبادل الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شيء فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركاً بينهم كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهم الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركاً بينهم (للتبادر كل) من معنييه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شيء ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (ورد) في حواشي مرزاجان (بان التبادر خطور ليس من علامة الحقيقة لتعريفهم بسبق فهم الجزء) على فهم الكل (وفهم الملوك) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فهم ما وانهم ما خطوران (أقول الخطور من اللفظ أولاً) وبالذات (لفهوم مطابق لان الوضع للكل بالذات) فهو المدلول (و) الخطور (الجزء والا لازم) كالملوك (بالواسطة وان كان التحصيل) في الخارج

(مسئلة في تأخير البيان) لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا على مذهب من يجوز تكليف المحال  
أما تأخيره الى وقت الحاجة فجاء عند أهل الحق خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو إسحق  
المروزي وأبو بكر الصيرفي وقرئ جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل اذا لم يحصل من المجمل جهل وأما  
العام فإنه يوهم العموم فاذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقبلوا المشركين فإنه لم يقترب به البيان له أو هم  
جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله والمجمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا (كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة  
الانسان) وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلة له (وقد حقق في محله فالرد رد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا  
لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك أولم يتبادر شيء ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل  
بالاشتراك اللفظي لا يقتنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادل الكل معا خطورا وبدا لا ارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا للكل  
معنييه وهم لا يدقون المجازات فتدبر (واستدل) على المختار (أولا بلزوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه  
حقيقة في القول قطعاً واذا كان مشتركا (فيحل بالفهم وعورض بالمجاز فإنه محل لفهم المراد) أيضا فيلزم أن لا يكون  
مجازا فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن  
بطان القول به ضروريا فانتفض لا بطلان الاشتراك اللفظي (فافهم و) استدلل (ثانيا بعدم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى  
الثاني (فلا يقال أمر وأمر كـ كل وكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان الامر  
بمعنى الفعل (مصدرا وهو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر ففهم دقة) ظاهر  
هذا الكلام يقتضي أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث أنه معنى مصدرى وحدث  
فأتم بالفعل بل باعتبار أنه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكما بأنه موضوع للشيء المطلق الشامل للفعل ويشهد بذلك استعمال  
الفصحى وعلى هذا فالجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والافسكال القارورة) أي لا يجري فيه الاشتقاق  
كما لا يطاق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلا نه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن عدم  
مقطوع وأما ثانيا فلا نحتاج جعله كالقارورة بوجوب جواز الاشتقاق في الاصل والممانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية وأما  
ثالثا فلا نعدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وما المانع في أمر وأمر فإنه كـ كل وكل كذا  
قبيل والجواب عن الاول فلا نه تنزل لأنه شئ وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود  
أنه جامد كالقارورة فان الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان الممانع في القارورة لا يضر تسميته الجامدا من  
الاصول في الجامد بالمطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فليتدبر (و) استدلل (ثالثا بلزوم اتحاد الجمع) على  
تقدير الاشتراك اللفظي (مع أنه في الفعل أمور وفي القول أوامر) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل ولذا قيل  
انه جمع أمره وقيل انه أفاعل جمع أمر جمع أمر كـ كلب وكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل  
أمور دون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لأنه دل على أنه غير متواط فلو لم يكن مجازا لزم  
الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)  
وأجاب عنه أيضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر ندرة شديدة من الاشتراك  
الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للأغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون  
الجمع بحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء (أقول  
ولأن تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فلان زوم خالو لفظ) على ذلك التقدير (عن معنى  
وضعي) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور بجمع كـ كذلك) أي ليس له معنى وضعي (والأصح استعماله  
في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بجمع والاستعمال فيه حقيقة ثم أكد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة)  
حينئذ (بل من المتجاوز ولا قياس) في اللغة (فهو اختراع) البتة واذا ثبت لزوم خالو لفظ عن معنى وضعي وهو ممتنع وان جاز

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كقولنا جج في هذه السنة كسأفصله أو اقتل فلانا غدا لئلا تسأعهم من سيف أو سكين. ووفق طوائف بين الامر والنهي وبين الوعد والوعيد فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد. ويدل على جواز التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان متمعاً لكان لاستعماله في ذاته أو لأفضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظراً وإذا انتفى المسلحان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا يثبت الجواز إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر له فلا يمكن أن يكون دليلاً على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أي شيء ينتقل الى غير الموضوع له لزم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضاً (فتدبر) وهذا غير وافي فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر للقول المخصوص وأوامر الجماعة وأمر الجماعة من ملاساته وقد صرح المصنف أن التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يدفع الإيراد الأول أيضاً لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي المتعارف باعتبار الحقيقة ممنوع كيف وقاعدة التغليب في التنبيه والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الخطابة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكر السالم بأنه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازي وبأن لك أيضاً ما ذكره لا يصلح للمعارضه نعم لو قرر المنع بأن عدم اصاله الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذ دل القرينة وثبت من أهل اللغة انه حقيقة فهم لم يبعد فتدبر قائلوا الاشتراك (قالوا اطلق) لفظ الأمر (لهمما) أي القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيجعل علمه أو هو الاشتراك (وقد تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولك أن تقرر بأنه أطلق لهما على السواء والامتناع عن كسب اللغة والأصل الحقيقة دفعا لئلا يترجم من غير مرجح وحينئذ لا يتوجه الجواب قائلوا التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكا في عام فيجعل) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعا للاشتراك والمجاز) لانهم اختلفا الأصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فإن كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حينئذ في كونه للقول (حتى يترجم) الاشتراك (المعنوي) فإن العمل بالأصل عند التردد لا غير فافهم (ثم الأمر اقتضاء فعل حتما) خرج به النذب (استعلاء أو ورد) عليه (لا تترك نوعا) فإن نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر أن لا تكلف الا بالفعل وهو الكف في باب النهي (وشخصا) فإن شخصه مقتض للفعل المنهي تركه (وأجيب بأن المحذور) الأمر (النفسي فيلزم) كونه أمراً فإن طلب الكف القائم بالطالب أمر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فإن غرض الأمر لم يتعلق بالنفسي بل بالاعمال والمناسب أن يحذف الأمر اللفظي (و) أجيب (بأن المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدأ بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فإنه لم يطلب فيه الترتك الذي هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه) في الجواب (أن المتبادر الاقتضاء الأولي وذلك ليس في النهي) بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما يكر في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاء مقصوداً أو ليا في لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه أولاً وبالذات أظهر لكن بقي ههنا انه حينئذ لا يصح على اكفف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا في أن المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الأول مقصوداً بالذات دون الثاني تحكيم فتدبر وأنصف ثم ان البعض زادوا وقاضوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره فيثبت لا يتوجه اليه السؤال من الأصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو كفف وأجيب بأن المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصبغة ونحو كفف انما يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء وطلب للفعل فافهم (وأما الاستعلاء احتراز عن الدعاء والالتماس فهو شرط) في الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المشايخ المالكية (والأمدى) من الأشعرية (وصححه في الحصول) للامام نضر الدين الرازي من الأشعرية أيضاً (وهو رأي أبي الحسين) من المعتزلة (لزم الالتماء الأدنى بأمر الأعلى) يعني لو قال الأدنى للأعلى أمرتك بكذا يذمونه فلو كان الأمر معتبراً بالماضي هذا القول فضلاً عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً بالماضي لكانت الذم كما إذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تفتت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العار فلا تقرب (وعند المعتزلة يجب العلو) في الأمر (والا كان دعاء أو التماسا) وليس لهم دليل عليه (وعند) الشيخ أبي الحسن (الأشعرية لا) يشترط (هكذا) أي

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما لعدم الاحالة فلعل عليه دليل لا ولم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور آدمي معرفته (الشافعي) انه انما يحتاج الى البيان لا امتثال وامكانه ولا جله يحتاج الى القدرة والآلة ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان وهذا ايضا ذكره القاضي وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يحيله لتعذر الامتثال ولعله يحيله لمسايقه من تجهيل أولئك لكونه لغوا بلا فائدة أو لسبب آخر وليس

العلو (ولذلك) أي الاستعلاء (وبه قال أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر علمير يد أن يخبر حكيم من أرضكم (فإذا تأمروا) ولم يكن القوم عاوين عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حماقتهم من ظنهم اياه ربا (وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة) لما رأى من آية البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاك وهلاك ملكه (اصطرا الى اعانة العلماء) بالتدبير التي لا تغني عن الحق شيئا (فنهى له عنده صحة الاستعلاء بل علو) حقيقة (لان للعلم درجة) في نفس الأمر وفيه رد على من زعم أنه تام في نفى العلو والآن نقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب الخاف موصى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الأمر يوجب الخاف ويرد آية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكذا وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه فمهما مستكنا وللجاهل أسكار دون في نفس الأمر ولا وجه للعلو أصلا وقصارى الأمر استعلاء وهم لظن فرعون اياهم علماء وظنهم أنفسهم كذلك فافهم (وقيل) مجاز (من المؤامرة أي المشاورة) يعني ان مجرد استعمال في معنى المعاينة (أو مجاز عن الإشارة) ابتداء (ورد بأنه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورة في ترك الأصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص لمعاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية (أمرتك أمرا جازما فعصيتني) فأصبحت مساوبا الامارة نادما

فانه لم يكن لعمر وبن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا حصين على يزيد بن المهلب مع انهم ما استعملوا لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هشام خرج مرارا على معاوية فأسرف فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أقسده وأراد ان يخرجه فقال عمرو بن العاص ما قال (وحدث القاضي بالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مستقى الحدود من المأمور والمأمور به في الحد والآخر من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر) وأجيب أولا بان علنا الأمر من حيث هو كلام كاف في علنا المخاطب به وهو المأمور (علنا ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته) فحينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أراد الكلام المقيد بالقيود والدور عائد قطعاً كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد الجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفة به هذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو المخاطب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه انما للمضمون فأخذت هذه الاشياء المعلومة بالأوجه المذكورة في الحد والرسم وخروج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى اتيان المخاطب بمضمون ما خوطب به فلا يراد أصلا لكن ينبغي أن يراد بالافتضاء الاقتضاء الحتمي ألا أن يبى على ما شتهر عن الشافعية ان المندوب مأمور به فلا إشكال بوجه فتدبر فيه (و) أجيب (ثانيا) بان معرفته بوجه عرضي يتميز به عن جميع ما عده حاصل لكل عارف باللغة قبل التمديد والمقصود معرفة حده حينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هنالك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضي في الحد يخرج به عن الحدية لان المجموع) من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحد به وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر (قلت قد تكور الحقيقة) المحدودة (ذات تعاقب) واضاف لا يمكن ملاحظتهم الا بالحاط المتعلقات (فلا حيلة المتعلقات لتحصي تلك

في تسلية تعليل القدرة والذلة بتأني الامتثال ما يلزمه تعليل غير به (الثالث) الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى فادعنا فأتبعنا فأتبعنا ثم ان علينا بيانه ثم للتأخير وقال تعالى كآب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وانما أراد بقرة معينة ولم يفصل الابعدا السؤال وقال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان الله نجسه وللرسول ولذي القربى الآية وانما أراد بذى القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمية وكل من عدائى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل وشمل ذلك قال انا وبنو المطلب لم نفتقر في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبه

الحقيقة لا يخبر به عن الحسنية) كفى حداً أحد المتضايين فإنه لا بد فيه من أخذ المضاييف الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر الخارج محمولاً بل انما يعتبره تعليل من المتعلقات فافهم (و) أجب (ثالثاً) بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضورى (غير حصوله بصورته الذى هو التصور المطاوب) في العلم الحضورى فالمطاب العلم بالمحدود والحصولى والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا دور لاختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (بأن ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يكتفى حضوره (لانه) أى التعريف (تحصيل صورة من صور متعددة) فلم يختلف جهة الادراك أصلاً (ولهذا لم يكن الحضورى كالسبا) اذا حصول فيه أصلاً (فتفكر ثم هو متعوض بأمرتك بفعل كذا) لا بد قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الأن يخص الأمر) النفسى بالتعريف ويلزم كونه أمراً) واعلم أن هذا الاراد غير مختص بتعريف القاضى بل وارد على المختار أيضاً فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولاً مقتضى طاعة المأمور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمراً باعتبار النفسى فانه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازاً فهو أمر لفظياً كان أو نفسياً فانه لا فرق بينهما وبين فعل كذا فتدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه أفعلى وأورد) عليه (التهديد ونحوه) فانه قوله لمن دونه أفعلى مع انه ليس أمراً (و) أورد (قول الحائكي والمبايع وأمر الأدنى) للاعلى (استعلاء) فأنهم أوامره مع عدم صدق الحد علم الان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الأعلى (وأجب بان المراد فعل حقيقة) وفي التهديد ليس أفعلى حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمراً منه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا أمره (صلى الله عليه وآله وأصحابه) وسلم بل قوله تعالى وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأدنى) للاعلى استعلاء (ليس عندهم أمراً لغة بل عرفاً) فلا بأس بخروجه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء) وفي أمر الأدنى للاعلى عاين الأدنى ادعاء وهذا الحسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر ارادة الفعل وأورد بان المهدد لعذره في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهدد أى من هدده غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله (بأمر عبده) بفعل (ولا يريد) اتيانه به ليم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يختلف عن الارادة فلا يكون عينه (ولا يخفى أنه يحكى مثله في الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمر حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتدبر (والفرقة) بين الارادة والطلب (بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند الخصم (فانه فسر) الارادة (علا بامتناع الرقوع) فان الارادة عند ناصفة شخصية لا حد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روى عنه في السمة الا كبر المعاصى بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعى الى الفعل من اعتقاد دفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النحو من الارادة القدية لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه والآن أن تقول الارادة تكويبة وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في القدية بحسب ما تشرع به وهي تبين المشروعات واقضاءها مع الرضا واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلهم أرادوا هذا النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيراً (فاندفع) بما قررنا أو قررنا (ما في المختصر لو كان) الامر (ارادة لوقعت المأمورات كلها الا انها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل أبو اسحق) على ابطال كون الامر ارادة (بأن الدين الحلال مأمور بقضائه ولو حلف) المدين (ليقتضيه عند ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث) لعدم قضائه في الغد (فدل على) أن الشرط لم يوجد (أنه تعالى ما شاء) والاحتث (فثبت الامر بدون المشيئة) وهي الارادة فالامر غيرهما (وفيه

بين أصابعه وقال في قصة نوح انه ليس من أهلائه انه عمل غير صالح بين بعد أن توهم انه من أهله وأما السنن في بيان المراد بقوله وأقيموا الصلاة صلاة جبريل في يومين بين الرقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضر اوت صدقة ثم قال بعد ذلك ليس في بادون خمسة أو سق صدقة وقال في أربعين شاة شاة وخذوا عني مناسككم كله ورد متأخر عن قوله وآتوا الزكاة ولله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقال وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاعشى خرج وكذلك جميع الاعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولاً أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه

ما فيه) أما أولاً فلا أن الاستثناء بالمشيئة ابطال لليمين فلا حلف فلا حنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانياً فلا أن الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقة مرجع الى ما قررنا ((مسئلة: صيغة افعول زل عشرين معنى الايجاب) نحو (أقيموا الصلاة) وهو الامر حقيقة (التدب) نحو (فكاتبوهم) ان علمت فيهم خير ليس أمراً ايجابياً باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافاً لداود الظاهري وأتباعه وليس أمراً باحثة كما زعم بعض مشايخنا والاضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج بخروج العادة والحق أن الكتابة احسان فتكون مندوبة إلا أن يضر المسلمين فجعل القيد على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الخدفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل بميمتك و (كل بميمتك) وعند الشافعي) هذا الامر (لا يحجب رهو بعيد) كيف لا والمحاطب صبي غير مكلف مطلقاً على ان نص كل واحد مطلق (والفرق أن التدب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب لثواب الدنيا) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التذيب وله هذا أدرجه بعض في التدب (الارشاد) نحو (واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا) خاصة (الاباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا محتملاً لا ايجاباً أيضاً لان الامر ليس للتكرار ولا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال (والاولى في التمثيل واذ احلتم (فاصطادوا) فانه بعد الاحرام مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعلموا ما شئتم) انه بما تعملون بصير (الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في التحذير) نحو قوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتتان) نحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد فالواحد رزقكم الله فريضة صارقة عن الاباحة (قيل الاباحة تكون فيما سوي جدد بخلاف الامتتان) وبعضهم عموها فلم يعدوه (الاكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخاوها بسلام) آمنين (التسخير) نحو قوله تعالى (كونوا قردة) طائفة خطاباً لمن اعتدى في السبت من اليهود بسبب الحيتان وكان الاصطلاح حراماً فيه في شريعته (التعجيز) نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأتوا بوزرة) من مثله (الاهانة) نحو قوله تعالى (كونوا حجارة) اذ ليس المقصود بصيرورتهم حجارة ككافي كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا وأولوا تصبروا) ويختص بما اذا عطف النهي عليه (وهذا يدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الاتماس) نحو (افعل للمساوي التي) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات بمسابقة في طول الليل (ألا أيها الليل الطويل ألا انتجلى) \* يصبح وما الاصبح منك بأمثل

(الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون القائل (مترقباً) لا اصباح ووضع منه الفرق وقد أدرج في التني أيضاً (الاحتقار) نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبيينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل ألقوا) ما أنتم تلقون خطاباً بالسموعة والمقدود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد) من دون أن يفعل فعلاً لا على الحقارة (دون الاهانة) فانه لا يكون الا بالفعل (التكوير) نحو قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له (كن فيكون) ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى أخرى كافي (التسخير) وقد أدرجه بعضهم في التكوين (التخيير) نحو قوله صاوات الله عليه وعلى آله وأصحابه اذ لم تستدعي (فاصنع ما شئت)

٣ قوله بل ألقوا ما أنتم ملقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وانما نظم آية سورة طه قال بل ألقوا فاذ اجبالهم وعصيم وآية سورة الشعراء قال اللهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون اه كنهه معجبه

ومن لا يحل وما يصح بيعة وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فاقموا ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلك لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحده هذه الاستشهادات بتعدد اقتران البيان فلا تطرق الى الجميع (الرابع) انه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيرها لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز أن يراد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفاعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ وهذا أيضا واقع فلهذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل متردد

أى مخير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشرنا اليه (مسئلة) صيغة افعول عند الجمهور وحقيقة في الوجوب (و) عند (أبي هاشم وكثير في الندب وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخران للوجوب (وله في النهي قول واحد) هو أنه لتحریم (والفرق تحكم) فان كلاهما صيغتان طائفتان فكون أحدهما للتحكم دون الآخر تحكم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر على لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله أن يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احدي الصيغتين للطلب التحتم دون الاخرى وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على غط واحد فالتحكم لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم (وقيل) هو (مشتراك بينهما) اشتراكا لفظيا وروى أيضا عن الشافعي (وقيل) هي موضوعة (لمشترك) بينهما (وهو الاقتضاء) حتما كان أو ندبا وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ سرقند (وقال الاشعري بالقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا أنه يستيقن أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والندب أو الإباحة أيضا لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لأى من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام خراسان سلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بقاء على رأى المتوقف فانه يتوقف في النهي أيضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسبق ما في الناموس المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو الندب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي النهي التوقف في أنه لتحریم أو الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهادي في دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يحجب العلمان كثر من التهديد وفيه المطاوع الترك فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترك والتهديد عليه والنهي أيضا قد يستعمل في غير طلب الترك كالتحقيق ونحوه فلم يعلم أن موجب طلب الترك أو غيره وإذا كان موجب ما غير معاوم أصلا لم يعلم انهم لطلب الفعل والترك والالزام عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى (الوجوب وأمر الرسول) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (الندب) وقيل) هي (حقيقة في الإباحة وقيل) هي (مشاركة بين الثلاثة) من الوجوب والندب والإباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعة (للقدر المشترك بينهما وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترك أو لا ونسب الى المرتضى الرافضي أيضا قال (الشيعة) فيما اختاروا هي (مشاركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فتلك) المذاهب (عشرة كاملة وقد زاد) عليها (وينقص) لئلا والاستدلال السناف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وداع بالانكشاف) ذلك على اجماعهم أنهم لاله فان قيل لعله) أى الاستدلال المذكور (كان بقراءن الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثير من الندب قلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر بدليل صبر فهم الى الندب لاقرائن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الأصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوني) مفيد للظن وأيضا اجماع آحادى فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أى أن اجماع السكوني ظني (بل علم عادي) بانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب حاصل (بالترك) في ملاحظة استدلالهم بالأمر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتباب أصلا (كالتجربيات والمشاهدات) وليس نقله آحادا بل متواترا المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالهم بجميعة تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) انه ظن (فطن في اللغة) ويكنى فيها الفطن فان أكثر مباحث اللغة مظلونة (ولو سلم) انه ظن في الأصول (فيكنى) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضا دليل على من حوز في الامر دون الوعد وعلى من قال بعكس ذلك \* والخالف أربع شعبه  
 (الاولى) قالوا ان يجوز تم خطاب العربي بالعجمية والفارسية بالزنجية فقد ركبتم بعيدا وتعتسفتم وان منعتهم في الفرق بينه  
 وبين مخاطبة العربي بلفظ يحمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه ولا يزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده الى ان يبين  
 والجواب من وجهين أحدهما وهو الاول انهم لم قالوا قوله وآتوا حقه يوم حصاده كالكلال بلغة لا تفهم مع انه يفهم أصل  
 الايجاب ويعزم على أدائه و ينتظر بزمانه وقت الحصاد والتسوية بينهم ما تعتسف وتظلم الجواب الثاني اننا يجوز لنا انبي عليه السلام

الظن (والاعتذر العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف ثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرآن  
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر لا وجوب قطعها فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد إذا أمرت) وكلمة  
 لا لتأكيد المنع زيدت (والمراد) بالأمر (السجد والمجرد) عن القرينة (ولولا) الأمر المذكور (للاوجوب) فقط (لم يتوجه  
 الانكار) اذ لا انكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون السجد واجباً محفوفاً بقرينة  
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحتمال قرينة مخالفة للصيغة من حيث هي فدل على الوجوب) لان مخالفته  
 في الظهور (فانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور) (و) لنا (ثالثا) قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا  
 لا يركعوا فان المقصود الذم) على ترك الركوع (ورتبة على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب) لان مخالفته  
 هي الموجبة للذم (ولا اشتراك ولا جازا العذر) بأنه لم يكن واجبا (فلم يترتب الذم) على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعا) قوله تعالى  
 (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب أليم (والمراد) منه (الاجاب الحذر اذ لا معنى للندب) ههنا فان  
 الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على أن يكون  
 هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وان بنى على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع انبساط كونه للوجوب من غير بناء على أن  
 وضعه للوجوب أولا فان الأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (دليل الوجوب)  
 اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد بالمخالفة جله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا  
 أو وجوبا أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضا في كل حكم من الأحكام قال (وحمل المخالفة على جله على  
 ما يخالفه مرادا) أي جله على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) حمل المخالفة (عليها اعتقادا)  
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به) والحمل على الحمل البعيد لا يكون  
 الا صارف واذ ليس فليس (ان قيل أمره مطلق) فلا يزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة  
 المصدر) وهي تفيد العموم (وصحة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الأمر وهذا غير واف فانه لا شئ في أن  
 بعض صيغ الأمر نادرة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين انما يفيد أن وضع لفظ أمره للعموم لأن المراد  
 ههنا العموم ودفع هذا الإراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على أنه لغير الوجوب والعام المخصوص  
 بحجة في الباقي ورده الشيخ الهداية للختم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه أن هذا  
 تخصيص من غير تخصيص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والاجماع مخصص  
 قطعاً وقد أجيب عن أصل الإراد بأنه ان كان مطلقا يفيد المدعى أيضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادى على الوجوب قال  
 في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهمة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن  
 تحرير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضافا واذا لم تكن الاستغراق فهي للجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة  
 جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والمصالح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع أيضا ما أورد أنه يجوز أن يكون  
 الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الرجوع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كفى قوله تعالى  
 فاقبلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضا يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعى وأيضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوز  
 العرف قطعاً ثم ههنا اشكال أورده مطلع الاسرار الالهية قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتم لا حتم بمعنى  
 الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمى وحينئذ يصح العموم ولا يزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

أن يخاطب جميع أهل الأرض من الزنج والترك بالقرآن ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف يبعد هذا ونحن نجاوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب نعم لا يحصل ذلك خطأ بابل انما يسمى خطأ باذا فهمه المخاطب والمخاطب في مسئلة افهم أصل الامر بالزكاة وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة الشكاح مفهوم وتردده بين الزوج والولى معلوم والتعيين منتظر فان قيل فليجرب خطاب المجنون والصبي قلنا ما من لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ويسمى مأمورا كالمعدوم على تقدير الوجود وكذلك الصبي مأمورا على تقدير

حقيقة في النسب فلا تكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المنسوب مأمور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد ان الكريهة دلت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنسوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا طلب الحتمى وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فهي للوجوب فتأمل فيه تأمل الصادقا (واستدل أولان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أفصيت أمري) مخاطبا لأخيه هرون (أى اخلفنى فى قولى) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاختذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه (وكل عاص متوعدا بقوله) تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم) فتارك المأمور به متوعدا فيكون الامر للوجوب (وفى التحرير اضافة أمرى عهدية ولا نسلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبي الخليفة كان لافاد أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل لقوله) تعالى فى حق الملائكة (لا يعصون الله ما أمروهم) فلنا أن غير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد منع استلزام دليل الكبرى) ايها وهى كل عاص متوعدا (مستند بأن المراد) بمن يعص الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأبى بدو حله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه (والاولى) فى اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع متعقد على أن العاصى متوعدا وهذا ويرد عليه ما مر فان غاية ما لزم أن العصيان بخالفة الامر لا بخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل تمسك الشافعية فى كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه) ينقى ما دعوه من كون المنسوب مأمورا به) فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور به منه وكل عاص متوعدا كذا كرفتارك المنسوب متوعدا هذا خلف (وهل هذا التناقض الآن يراد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة) عن القرآن عاص والحاصل التقييد فى الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد (وفيه أنه لا تنافى بين كون المنسوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المنسوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثانى هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة فى عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعدا وهذا غير واف فانه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعوى بين تنافى بل ان هذا الاستدلال ينقى كون المنسوب مأمورا به لان الصغرى كاتية هى أن كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يز يدعى ما ذكره المصنف والدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعائه مع اعتراف مقدماته فى قوة التناقض فافهم واستقيم (و) استدلال (ثانيا الاشارة خلاف الاصل) فلا يكون مشتركا بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعانى المذكورة (وغير المنسوب والوجوب) من المعانى (بعد القطع بفهم الترجيح) فى الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (وانتفاء النذب للفرق بين اسقى ونبتك أن تسقى) ولو كان للنذب لم يكن بينهما فرق (فانه يذم على الاول فى الترك دون الثانى) فعلم أنه فرق بينهما (وفيه أن الخصم) وهو القائل بالنذب (لا يسلم الفرق) بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فيكون) أى نبتك أن تسقى (نصا) فى النذب غير محتمل للوجوب (وعنده) أى عدم كون اسقى نصابا فيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف (قيل وأيضلا ينقى) الدليل (الاشترالك المعنوى) فانه ليس بخلاف الاصل) فان أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان أردت ان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل فيبقى شق المعنوى (وفى التحرير لو قال) المستدل الاشتراك (المعنوى بالنسبة الى معنى) أخص خلاف الاصل اذا اخصوص أدخل فى الافادة) فهو أولى (انجبه) الدليل فان مطلق الترجيح أو الأذن أعظم من خصوص الزجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعني من علم الله أنه سيبلى أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا يحيل أن يقال له إذا بلغت فأنت مأور بالصلاة والزكاة والصلاة لا ينشأ في مثل هذا الخطاب وإنما ينشأ في خطابا يعرفه للعقاب في الصبا (الثانية) قولهم الخطاب يراد لفائدة ومالا فائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أبجد هوز ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لأنه لغو من الكلام وكذلك المحمل الذي لا يفيد قلنا إنما يجوز الخطاب بمحمل يفيد فائدة ما لأن قوله تعالى وأتواحقه يوم حسابه يعرف منه وجوب الاتباع ووقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتنال والاستعداد له ولوعزم على تركه عصي وكذلك

ما فيه) لأن أرجحية الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مبانة الداخل تحت الأعم مجازا وهو خلاف الأصل بالنسبة إلى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فإن العموم ربما كان أحوط وأشبه فافهم (أقول ما ذكره المستدل لنفي النذب) من حديث الفرق بين المذكورين (لوتدل على نفي المعنوي) أيضا لا لازم في المرجح المطلق ويذهب في اسقنى (فتدبر) قائلوا النذب (قالوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) رواه الشيخان (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إلى مشيئتنا) والوجوب ينفيه وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة والمباح أيضا مردود إلى المشيئة الآن يقال أنه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم يرد إلى مشيئتنا (بل) رده (إلى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فإن التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة فسد المعنى فإن الأمر كما سبق الطلب الحتمي حينئذ يكون المعنى إذا طلبت منكم طلبا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم أنه لو سلم فلا يتم التقريب فإنه لا يلزم منه أن الصيغة للنذب وانما يلزم أن الطلب الحتمي النذب فتدبر (و) قالوا (ثانيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لا فرق بين السؤال والأمر إلا بالرتبة فقط) فإن الثاني من المستعلى والاول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للنذب فكذا الأمر) (أقول) في الجواب (الوجوب فرع الرتبة فإنه انما يكون من له ولاية الإلزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما ما فرق في المعنى فمنوع كيف والصيغة موضوعية للوجوب فيجب أن يصدر ممن له ولاية الإيجاب ولا يصح استعمالها إلا في الاتحوز أو صر فاعن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بأن الموضوع له واحد فيهما فيطلب بتخيجه ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فإن قلت النقل ثابت فإن كتب الصنف والنحو مشحونة به وأما انفعالهم الصحابة فلم يثبت إلا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعية لمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو واذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الإلزام قلت انفعالهم الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر إلى المتكلمين وكون من له ولاية الإلزام متكاملا لا يصلح قرينة الإيجاب ويصح منه النذب والإباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما يفي لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع أني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جرت احتمالات الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الأمر في الدعاء والإيجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها إلا باب الصيغ ولو حسبوا ذلك فأى حجة في حسمهم كما عرفت فاحفظه فإنه هو الحق (ولأن سلم أن السؤال للنذب بل لمطلق الطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر إلا بالرتبة كونه للنذب فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعا وهو خلاف وجه الدفع أن الأمر في هذا المنع سهل فإن له أن يقول أنه لا فرق بين الدعاء والأمر إلا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضا فإنه يلزم حينئذ أن لا يكون للنذب بل لمطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب إليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم (وفي المنهاج) لأن سلم أن السؤال للنذب بل (السؤال إيجاب وان لم يتحقق) فإنه ليس الأدنى أن يوجب على المستعلى شيئا (وفيه ما فيه) فإن الدعاء مجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للإيجاب أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر إلى الوضع لكن المستدل ناظر إلى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للإيجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للنذب ولا يتحقق الإيجاب

مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه لا يجاب أو النذب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتكرار أو للمرة الواحدة أو اذ علم اعتقاد الاصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولي فلا يخلو عن أصل الفائدة وانما يخلو عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أجبدهوز فان ذلك لا فائدة له أصلاً (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة أو اذ خمس من الافر اس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين بوجه قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلى فلا يستعمل فيه فتدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين النذب والوجوب وبينهما والاباحة (قالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من الحرج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الا ذلك) واذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول) ندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بالانضمام الماهية وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل (فافهم قلنا) قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن (بأدلتنا المقدمة فعدم الدليل) على الزيادة (ممنوع) المتوقفون (قالوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخل له) في معرفة الاوضاع (وأما النقل فلا) منسب (لا يفيد العلم) بالضرورة (والثواتر لم يوجد لوجود الاختلاف) فيه وأيضا يكون الخلاف حينئذ بين ما إذا بطل التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل أيضا وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولا) لانسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل (العقل قد يكون له مدخل ما كما مر) في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر وآحاد وكلما بطلان فحينئذ لا توجه لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشك الأخير فانا نقول يجوز أن يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (ثانيا) اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا مدخل (يكفي الظن بالاستقراء) وهو كاف في اللغويات واثبات القرائن المقطوعة بانضمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثا) اخترنا أن النقل متواتر كيف لا (تواتر استدلال العلماء تواتر انهماله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلان سلم تحققة سابقا بل انما يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلعله للغة عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى فيفيد العلم لا ولئلا دون هو لا فيجوز الاختلاف ولا يكون بهما (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل) لان الكل معتنون بمثل هذا الامر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب (ممنوع) لان التواتر اذا كان متساوياً لكثرة المطالبة لأفضيتهم وتواريخهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتا فمن أكثر مطالعة أفضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا (فتدبر) مسألة \* الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحائكم واذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكذلك هذا لا يعرف الا بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (لغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام (الشافعي والامام) وأبو اسحق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام) لاستحقاق العقاب بالترك (وأمره تعالى ليس الاثبات الزامه على مخاطبين) فحاصل المسئلة الامر بالالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلاً (واستحقاق العقاب ليس لازما لطلب الحسم مطلقا) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عقلا) وهو الله تعالى المالك لا موركلها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترك (تعريف لهذا الصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية ولكن بالالزام (هذا) مسألة \* الأمر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط (من دون الاشتراك) (ففي الاباحة والنذب) يكون حجازا بالضرورة لبيان الاحكام) فهم ما غاير لان وجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالا في غير

وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وإن كان ذلك جائزا إن اتصل الاستثناءه بأن يقول عشرة إلا ثلاثة وكذلك العموم للاستغراق في الوضع انما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة به ينية فاما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا محتمل من فرق بين العام والمجمل والجواب أن العموم لو كان نصا في الاستغراق لكان كاذبا كونه وليس كذلك بل هو يتمل عند أكثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق واردة للخصوص به من كلام العرب فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه وحضر

ما وضع له (وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام نضر الاسلام واذا أريد بالأمر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهم ما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز أن يقال اني غير مأور بالنقل دل على أنه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وجه القول الآخر أن معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصبح انتهى كلياته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونهم ما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فهم ما لان الاستعمال في الجزاء ليس حقيقيا وأيضا ما مبينان للوجوب ولا تصادق بينهما فأن البعضية والندب العلية الاعلام المشار اليهم بالبيان (فقبل محل الخلاف لفظ الأمر) والحاصل أن لفظ الأمر إذا أريد به الاباحة أو الندب فهل هو امر حقيقة أم لا وإن كان الصيغة مجازا وهذا كما هو المندوب مأور به أم لا (ورديته لم يقل أحدان المباح مأور به إلا الكعبي من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأور به عند أهل السنة القامعين للبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام نضر الاسلام لا يرى المندوب مأور به حقيقة وأيضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم (وقيل) ليس النزاع في لفظ الأمر (بل) في (الصيغة) وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما (أي الندب والاباحة) (معها) أي مع القرينة (وهو لا يرفع المجاز) لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والا رفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بآراء معني مجازي مع القرينة كما هو والمجادل أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لعل استعمال والاخر ان مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فهم ما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه أن الامام نضر الاسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة حينئذ ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له حينئذ فافهم (وقيل) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القضية) للفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأولى الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والثاني المجاز وهو استعمال في غير ما وضع له أي الخارج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهي) المستعمل (في الجزاء) للوضع له (بناء على أنه ليس عينا) وهو ظاهر (ولا غيرا على ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة فهم ما فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب أو الاباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (فالأمر) حال كونه مستعملا (فيهما) انما يدل على الاذن المشترك (بين الثلاثة) أو الترجيح المشترك بين الاحباب والندب (وثبوت مابه المبانية) وجواز الترك (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصبح عنده وأورد عليه بوجوه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل) في التوضيح (ان التدقيق) وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد في الانسان (الشجاع) مجازا) لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا وفهم مابه المبانية بقرينة خارجية (وهو باطل اجماعا) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة نفي الأمرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الاذن أو الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا أطلق وأريد به الندب أو الاباحة وهما المبررادا بل أريد معنى مشترك وتحقيق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب أو الاباحة نحو واذا حلتهم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيما يحث يراد ان يخصوصهما

في فكره فيقول مثلاً ليس للقاتل من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاذ والقاتل قصاصا لم يرث فيقول ما أردت هذا ولم يخطر لي بالبال ويقول للنبى النصف من الميراث فيقال فالنبى الرقيقة والكافرة لا ترث شيئاً فيقول ما خطر بيالي هذا وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الاب إذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والاب الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول إنما خطر بيالي الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردت السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فإذا اعتقد العموم قطعاً فذلك وجهه بل ينبغي أن يعتقده ظاهراً في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر وينتظر أن ينبه على

وإنما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتباره معنى مشتركاً إلا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول وحاصل دليلهما أنه ينبغي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء محتملاً وجوباً واعتبراً عنه بالأمر لأنه هو فيقال النفل ليس مأموراً وأوجباً أي متعلقاً بفعل مستعمل في الحقيقي وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره هو نفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال النذب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلاً كما يشهد به الاستعارة الغير المكذوب وكيف يدعى أحدهما أنه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزورها فانها تذكر جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فإنه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بصير النزاع حينئذ لفظياً لأن الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافرة وهي مجاز باصطلاحهم فأنابهم المجازية لا يفهم الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التنبية بينهما موجودة معجزة للاستعارة فإذا استعمل في النذب أو الإباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام إلا أن ثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز لم يثبت إلى الآن فتأمل ولعل هذا الخبر الهامام أعاننا زرع وحكم بكونه حقيقة في الأمر الواردة في محال النذب أو الإباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لم يمتدحها مطابقة تدبر قال بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام جعفر الاسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات وإنما متفاوتة بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة إيجاب ومن جهة التوسط نذب ومن جهة الضعف إباحة فالأمر المستعمل في النذب والإباحة ليس مستعمل في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف استعماله قال إن معنى الإباحة والنذب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فأناساً لما أن الأحكام الثلاثة متغايرة اعتباراً لكن صيغة الأمر لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغايراً لهما فإذا استعمل في النذب أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً فإنه استعمل في غير ما وضع له ولو كان مغايراً له بالاعتبار وان وضعت الطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار موجب للمغايرة بين الوجوب وبين ما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد بدأ طنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من أغفل مشكلات كلام هذا الخبر الهامام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليه بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام (٤) (مسألة) صيغة الأمر الواردة (بعد الخطر) والتحريم بأن يقع متصلاً به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور أو لا فزورها أو يقع معقوباً والسبب التحريم نحو وإذا حلتم فاصطادوا (الإباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والامامى والوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية) (المعتزلة واختاره الامام) نضر الدين (الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم) والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب (علي ما) نقل (في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الخطر (وقيل) الأمر بعد الخطر (لما طرأ الخطر عليه إباحة كان أو وجوباً) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب) إلى النجواب (لا كثر غلبتها في الإباحة في عرف الشرع) غلبة ليسرع بها إليه من غير تقرير يتأخر حتى صارت الحقيقة منهجورة (فيقدم على اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لأنه) أي الاستعمال فيها (مجازاً) لانها غير ما وضع له في العرف وتقدم الحقيقة العرفية

الخصوص أيضا (الرابعة) أنه ان جاز تأخير البيان إلى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكم وان جاز إلى غير نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أرى يده الخصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان إلا إذا جوز له التأخير أو أوجب وعينه له وقت البيان وعرف أنه يبقى إلى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الأسباب فيبقى العبد مكافيا للعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كالأول اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه فإنه يبقى مكلفا به دائما فان أحوالوا احترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو) قوله تعالى وإذا حلتم (فأصطادوا) وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة (فانتشروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث (فادخروها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما يبدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه (فزرروها) فانه يذكر الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظرفاه للندب لا للإباحة (إلى غير ذلك) من الأمثلة نحو قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ونحو علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالأن بآخره (وما قيل) في الجواب (الإباحة فم الدليل) صارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعت لنا) أي لا نتفادعنا فان الاصطدام مثلا لا انما شرع لنا كاه وتلد ذبا كاه قطعنا (ولا ينقلب علينا) أي لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير متوجه اذ مقصودهم حل المشكوك) في أنه لا إباحة أم للوجوب لفقدان الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الإباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الإباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فنع الحجب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الأمثلة قرينة فلم تثبت العرف ومطلق الغلبة لا تثبت العرف بل قصارى أمره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستند بقوله تعالى فاذا نزل السليح الأشهر الحرم فاقموا المشركين فإنه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) حين جاءت فاطمة بنت جحش إلى صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأأة استخاض فلا أظهر أفادع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليس يحض فاذا أقبلت حمضا فتدعى الصلاة (واذا أدبرت الحضيضة فاعسلى عنك الدم ثم صلى) رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضمر في أدبرت فهنا الأمر أيضا للوجوب (لكان له وجه) فإنه لم تثبت الغلبة الموجبة للعرف (المراجع إلى الاستقراء) فعليه (وتعسك الحنفية بجود مقتضى للوجوب وهو الصيغة ولا مانع) عنه (فانه كما يمكن الانتقال من التحريم إلى الإباحة يمكن منه إلى الوجوب) واذا وجد مقتضى من غير مانع وجب القول به (وأجيب بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومقتضى) للإباحة قلنا أين العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا (قالوا لو كان كذلك) أي لو كان الواقع بعد الخطر للإباحة (لا تمنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأجيب بأنه قد يكون التصريح (بخلاف الظاهر) فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود أنه لو كان للإباحة لنافض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر قيل فيمنع بطلان الا لازم فيصير ما مغيرا وليس الاتفاق الظاهر فتدبر (مسئلة) \* الامر اطلب الفعل مطلقا عندنا قبرا (المأمور (بالمرة) أي باتيان الفعل مرة (ويحتمل التكرار) بطريق استعمال المطلق في المقيّد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو ما زوم العدد (واختاره الامام الرازي والآمدي) وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي أن هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فإنه صرح الامام في الاسلام أنه لا يحتمل التكرار وفي البديع صرح به وقال عندنا وأيضا سينص المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحريم انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف اياه بأنه بأي عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر ردفانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى (وقال الأستاذ التكرار) لازم (مدة العمر) أن يمكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من أهل الأصول (على أنها المرة ولا يحتمل التكرار)

أيضا اختارمه قبل بيان الخصوص فيما أريد به الخصوص ولا فرق (مسئلة) ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التسديد في البيان فقالوا إذا ذكر إخراج شيء من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج والأوهم ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو الخطي فإنه كما كان يجوز الخصوص فإنه ينبغي أن يبقى مجوزا لله في الباقي وإن أخرج البعض أدليس في إخراج البعض تصریح بحسب سبيل شيء آخر كيف وقد نزل قوله تعالى والله على الناس جميع البيت من استطاع إليه سبيلا فستل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الرادوا الرحلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة

عند الإطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم ويأبى عنه بعض فروعههم ظاهرا والله أعلم (وقيل بالوقف) في استعمالها في المرة أو التكرار (لاشترائه) بينهما (أو الجهل بالحقيقة واختاره الامام) ونقل الأمدى ما اختاره عنه كذا في الحاشية (لنا أولا إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل الأعلى الطلب في الاستقبال) من المأمور (وخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والحج وغير ذلك (من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي) قالوا إنما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيجتمعه في الحاشية لما منع أن يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند الخصم للسرة فالخصم كأنه تقرير للدعوى ولعله أراد به منع الإجماع والافلام مساع ولا أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجي أن الأمر مختص بالمصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فإنه سيجي عما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة لطلب المادة للطبيعة فالأمر إنما يدل لطلب الطبيعة فإذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب ويلغو الفاعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب والتكرار ليس إلا الإيقاع بعد أخرى ولما منع كون الفعل الثاني مطلوباً بالمتنوع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار وأما تجوزه فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لأن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما أبى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح إلا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن المندمج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بارادة التكرار أصلا لأنها تخرج عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا لا انتشار فلا يحتمل الأمر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا ندفع ما أورد على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينفيه فتدبر هذا ما عندى في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجي أن شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صح (افعل مرة أو مرارا) فيكون أفضل عاما في السرة والمرات (ولا دلالة للعام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح إطلاقه على المرات من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فإن قلت يجوز أن يكون الوضع للسرة ويكون التقييد بالمرة تأكيداً وبالمرات تجوزا فإن (والجمل على التأكيذ والمجاز خلاف الظاهر) فإن التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل (فاندفع ما في شرح المختصران احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتل المرات وفيه أن هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فلاولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقييد لهما لا يمنع نصوصيته حال الإطلاق في أحدهما وجه الدفع ظاهر فإنه يلزم على هذا التجوز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منعوض بلا تفعل مرة أو مرارا على) المذهب (الأشهر) من أنه للتكرار وجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فعمل لا تفعل مرة على التجوز ومرات على التأكيذ بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل فيه هذا ثم أعلم أن هذا أيضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الأمر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لأنفس الطلب عند الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع أن يقيد بيقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الإطلاق إذ دلالة الأعم على الأخص لا باء وز وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر أصحاب التكرار (قالوا أولا تكرار الزكاة والصلاة) والصوم وغيرهما مع أنها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقرير فان مدعاهم كان وجوب التكرار إلى الامكان والله لا يجوز عالم بتكرار كذلك لا يقال لم يتكرر للحج لأنه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لغير وجهها هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يبين بدليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة فمضوا فما كان لهم من شيء فلا يؤمن بالله واليوم الآخر ذلك وكذلك كان يخرج شياً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهل الذمة مرة والعصف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التسدير يجوز ألا حالة في شيء من ذلك فإن قيل فإذا كان كذلك ففي يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا سألنا في ذلك في كتاب العموم والخصوص إن شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل للعموم حتى يجوز بيان جمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي لدلالة على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (فلنا) ليس تكرر من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع التكرار من خارج (وهو) أي الغير الموجب للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب النصاب وهو وإن لم يكن بتكرره لكن الخول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعورض بالج) فانه ما أمور غير متكرر بل انما وجب في العمرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان لهم أن يقولوا ان عدم التكرار دلالة على خارج وهو الخرج في التكرار (و) قالوا (ثانياً ثبت التكرار في النهي) مدة العمرة (فوجب في الأمر لا في ما طلب) حتماً فكيف ما واحد (والجواب أولاً أقول النهي كالأمر لغة) في عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الاعلى المكرر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المسوى بينهما والحق انه لا ورود لهذا الآن له ان ثبت التكرار في النهي ثم يثبت في الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانياً) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياساً بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما إلا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع ومن ادعى فعلية البيان وان أراد المساواة في بعض الأحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب (ثالثاً بالفرق بان الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا بعد انتفاء) للحقيقة وإذا المظروب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون التكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء (بخلاف الانبات) فان الوجود في حين يعد وجود الحقيقة عرفاً ولغة وإذا في الأمر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافتقر الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما إلا في كون أحدهما طلباً للفعل والأخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فإلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده وصرح جميع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والأخر طلباً للكف فلا تلتفت الى ما قيل انه لا اختلاف إلا بالسند فافهم (وربما يفرق كافي المختصر بأن التكرار في الأمر مانع عن) أداء (سائر المأمورات) لانهم متضادة لا تجتمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (اذ الترتيب تحت جمع) لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس ببدء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزم للتكرار دون الأمر فليس هنالك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انسخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه ان ريد انسخه بالكيفية فلا يلزم ان يُلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شاع في التزامه وان أراد انسخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فسلم عندهم فيلزمونه (وفيه أن الكلام في الدلالة لا في الإرادة والاولى لا تستلزم الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الإرادة لا لزوم استعماله ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أبدىتم مانعاً للمنع (كذا في التحرير) أقول على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط (دون غيرها من الأفعال) (وهم قالوا) انما يفيد التكرار (ان أمكن) والأفعال المتضادة لم يكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (ولأن تدفعهما) الاول (بأن الدلالة) الوضعية (انما هي للإرادة بالذات) وهي النافية المقصودة منها وإذا لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها ضائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بأن (الصيغة) ووضعها المعنى (لتحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما عايناه في الصيغة والدلالة على التكرار دلالة صيغته فإذا لم تدل الصيغة لغة في المتضادة لم تدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه في المتضادة لم يصر فنه عنه الى المعنى المجازي كافي سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا تدفع هذا بما أجاب به عما في التحرير قلنا بل ان الوضع بالارادة بالذات لكن ربما يتبادر الى الاستعمال في الملابس أي السارف ففي غير المتضادة لم يرد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلاف الأهل العراق فانهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد وأما المجل  
فما تم به البلوى كإوقات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الركعة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن بين الأتاريق  
قاطع وأما ما لا تم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود ذكر أحكام المكاتب والمسير فيجوز أن بين  
بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه  
في كتاب الأخبار

وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر (و) قالوا (ثالثاً الأمر نهى عن جميع أصداده كما مر) في الأحكام (وهو) أي النهي (مستوعب)  
الزمان (فيستوعب الأمر) أيضاً فيلزم التكرار (واللزام ارتفاع النقيضين) لأنه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المأمور به  
فالواجب عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الأحيان يلزم ارتفاعه أيضاً ولا حاجة فيه إلى التخصيص بالضدين اللذين لا ثالث لهما مع  
أنه يضر الاستدلال فإن المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية لأنه غير مستلزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لأنسلم أن كل نهى  
مستوعب بل (النهي الضمني بحسب الأمر) تحسب عندنا (فإن) كان الأمر (داعياً فاعياً) يكون النهي (وان) كان (في)  
وقت ففیه حسب) أي فالنهي يكون فيه واعياً يقتضي الاستيعاب إذا كان صريحاً وليس الأمر نهياً عن الاضداد صريحاً وربما  
يقرر الجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الأمر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور  
وقيل في التحسير أن توقف دوام النهي على دوام الأمر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاتي  
ورده المصنف بأن النهي الضمني اعني ثبت لأجل نفو يستند المأمور به والنقوى يت من شرطه اتحاد الزمان فغرفة دوامه  
وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً وهو غير وافي فإن كون النهي ههنا ضمناً قد ثبت بدليله  
وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل على  
دوام النهي بكونه مفعولاً لا أمراً ولم يفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعاً لو لم يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لأنه إذا  
أتى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس (على) الدوام المظنون شرعاً والكلام في الدلالة  
لغة) ولا يلزم من الأول الثاني وهذا غير وافي فإن الأمر لم يبدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعاً الاستبعاد من يجعله  
غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أي شيء ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فإنه  
يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب أننا لا نمنع تكرار الأمر بتقييم الدوام والتكرار وتكررو السبب فنقول النسخ  
أما وارد قبل العمل فلا إشكال حينئذ وما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فإن كان الوجوب متكرراً بتكرار العمل أو بآلة التقييم به  
صريحاً فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطابق للتكرار بل فهم من  
انحارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انتساخته بالنسبة إلى الآتي واعياً ينتسخ من غيره فقد دريت أن القول  
بعدم التكرار اعني باق النسخ في بعض الأوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المنهاج تبعاً) للخاص (للحصول) بحسبها  
(وروده) أي ورود النسخ (قرينة التكرار) إذا الأمر المطلق يحتمل إياه (ورده) لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليل على العموم لغة  
أذ يصح أن يقال الصيغة ليست لغة للعموم واعني بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فإنه ظاهر جداً الآن يقال المقصود  
منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على أنه قد يتكرر من خارج (فتدبر)  
فأما المرة (قالوا) إذا قيل ادخل فدخل مرة أم مثل قطعاً) فعلم أنه المرة والأما صح الامتثال ههنا (قلنا) لأنسلم دلالة الامتثال  
بالمرة على أنه لها بل (اعني يصير ممثلاً لأن الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهي كانت مطلوبة (لأنه الظاهر فيها أو الامساك بالمثل  
بالتكرار) لأنه يضاد المرة وفيه أن الامتثال بالمرة ينادى أعلى نداءً أنه بلغوحه نسيب المرة الثانية فهذا وان لم يدل على أن المرة  
داخلية في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والأصح الامتثال به أيضاً لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب  
إلى المجاز فتدبر وسيجيء إن شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ما له وعليه فانتظر (قبل) في حواشي مرزاجان  
(فيه) نظر إذا المرة تحصل في ضمن التكرار فيصح الامتثال به (فإن الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كما هو فرد  
الطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالزوجة المطلقة وهي المراد بكونها المرة) لأن الزوجة لو لم تكن مطابقة لما

(القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول) اعلم أننا بينا أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل إما أن يكون نصاً وإما أن يكون ظاهراً والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمل فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقي عليك الآن أن تعرف الاختلاف في إطلاق لفظ النص وأن تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمي الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعتها وأظهرته وسمى الكرسي منصبة إذا ظهر

صح الامتثال الا بفرد معين لا غير (فالفرق) بينما إذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما إذا كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه (تحكم) أقول مرادهم للمرة ما يضاف للتكرار والضم إلى المرة الأولى أي المراد المرة التي لم تضم إلى المرة الأخرى (بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الامتثال بها وإن لم يكن من الثانية امتثال كما إذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه اليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقه أجبنا هذا العامنا أم لا) (بد) والحق أن هذا سؤال أقرع من حابس كفاي أكثر كتب الأصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام الأقرع بن حابس فقال أي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجب ولو جبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا أن الحج مرة فمن زاد فطوع كذا في الدرر المنثورة وأما سؤال سراقه فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الإحرام بها كروي مسلم عن الإمام محمد الباقر على آباءه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقه بن مالك بن جعشم العامنا هذا أم لا بد فنبش رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد (ربما يستدل به للاشتراك لفظاً) بأنه لو لا ما تشابه عليه ولم أسأل (أو) يستدل به للاشتراك (معنى) فإن السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار (أو) يستدل به (لاحتمال التكرار) فإنه لو لا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضاً بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا انداء من بعيد فأعرض عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرار السبب كالصلاة وإن أشهر الحج سبب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام وروى بإيات السنن أن قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء إن تبدل كنتم تنزلون فيها فتدبر (مسئلة) صيغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عند الحقيقة خلافاً لما في لم يفرد أكثر مشايخنا هذه المسئلة وفردوا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعبق عليه في التحرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مبتدأة وتولد له لهذا أفردته ويؤيد هذا أن التكرار اتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد أخرى والعدد تعدد أو تكرره وهذا أعظم مطلقاً من الأول لأن اتيان الحقيقة مرة بعد أخرى إنما يكون في ضمن أفراده متعددة وهو العدد والتعدد والتكرار عما يكون بالاتيان مرة واحدة كفاي الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم إن المطلوب ليس الإطلاق بل إيقاعه وهو التطبيق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد أركانه بعض أساتذة عصره في محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما مثال الطلاق فلا يتعدد إلا إذا اعتبر تطليقه متكرراً ضرورة أن تعدد الشيء بتكرار السبب وإن كان اللفظ واحداً فإنه لا اعتدابه إنما الاعتداد باعتبار الشارع الذي عليه مبنى الأحكام مع أن الإمام غفر الله له لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضاً فلا إيراد عليه فتدبر (لأن ضرب معناه أو وقع ضربه) لأنه مشتق من المصدر الذي هو تكرر إذا تعرض (وهو مفرد) منكر (في الإتيان بالادليل العموم) فلا يعم (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهي ليست إذن للحقيقة من حيث هي والاصح إطلاقه على المنفي لانها موجودة فيه فعمل أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل التكرار المتضاد) فلم يحتمل العدد أصلاً وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وأنه المرة وفيه نظر من وجوه الأول أن التكرار موضوع للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والانتشار ولذا لا يقال للآتين

عليه العبروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجد فرجة نص فعلى هذا حده الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معني منه من غير قطع فهو بالإضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص (الثاني) وهو الاشهر ما لا يتطرق اليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد كالحسنة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل السمتة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ القرس لا يحتمل الجمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي أعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة الى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسجما عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا لكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتكميل غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلا فتأمل فيه الثالث سلمنا أنه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئة منه درجافيه بل انما هو عبادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد الى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه توجه لا رد عليه شيء لأن الأمر لطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلا لاحقيقة كما هو ظاهر والامتنال أيضا لا يكون بالاثبات بالعدد بل بالواحد ويلغو الآخر فان بالاثبات بالواحد يصدق أنه أتى الحقيقة المطلوب أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنال بالاول وتلغو المرة الثانية وأما في صورة الاثبات بالعدد دفعة فانه يقع الامتنال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكرر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بعبد ابل التطلق وهو المبدأ ولا يصح تكرر الا اذا فرق حقيقة أو حكما من الشارع ولا تدل مجازا أيضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا لا بشرط شيء فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فتصح بالانية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة الى الفهم (فتصح مع النية ولذا صح نية الثلاث في الحرية والثنتين في الامة في طلق نفسك) أو طلق امرأتى لان الثلاث في الحرية والثنتين في الامة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما الثنتان في الحرية فعدد محض) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نية العدد لان الأمر بمحله واعتبر عليه أن الثلاث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلاقات يصدق على الطلاقات الواقعة على النساء الأخر فهي أيضا بعض أفراد الجنس كالثنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكة هي الثلاث أو الثنتان فان الجنس المملوك لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان لاغير واعتبر أيضا بان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاثنان أيضا واحد بالجنس فيلزم أن يصح نية الثلاث والاثنتين كليهما وان أراد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما أن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنتان أيضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض السادة أنه لا يمكن الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل أفراد الجنس فانها جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كلما يجتمع شيان يكون واحدا بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاما تترتب على المجموع غير أحكام الاجزاء والثلاث في الحرية مجموع له أحكام غير أحكام الاحاد فانها توجب الفدية في الحال والبيوتة والغليظة وخروج المحل عن محلة النكاح وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الاحاد فالثلاث طلاق واحد عرفا وشرعا وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الاحاد لم يكن لهما وحدة ولا يقال لمجموعهما أنه واحد عرفا وشرعا ثم الشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الانفاط أسماء المعاني وأسماء العين فأسماء المعاني تطلق على الكثير أيضا كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كالأحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجل ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنتين على السواء فينبغي أن يصح ارادة الثنتين أيضا لكن استمر وأعلى ما قالوا ولم يشرفوا أصلا وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد من صاظهار الجمـ لا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد  
(الثالث) التعبير بالنص عملاً لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج  
اللفظ عن كونه نهما فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال  
مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يجزى إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن  
الاشتباه بالظاهر أبعد هذا هو القول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تعهد أصل وضرب أمثلة أما التمهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال أصيام شهرانه صوم والطلاق من هذا القليل فلا يقال للطلقين أنه طلاق في الشرع  
والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضاً لأنه يطلق على القيام المستمر قياماً لا منقطع بضده ولم يتخلل الضد وأما إذا  
تخلل بان قام زماناً ثم قعد ثم قام يقال لهم ما قياماً لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يذ كر لبيان العدد  
في فرد عند الوحدة وينى ويجمع عند التعدد وهو ينادى أعلى نداء على أنه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم يبق شكل  
قوى هو أن الماضي والأمر سيمان في تضمن المصدر المفرد كما أنه يجوز إرادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذلك الماضي  
فلازم صحة نسبة الثلاث في طلقت كما صحت في طلق والفرق مشكل والمرجوع من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لو لم يحتل  
الأمر) (الععدد لم يصح تفسيره به) أي بالعدد (مثل طلق نفسه ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتعان (قلنا لا نسلم أنه تفسير بل  
تفسير) فإن أصل المدلول كان هو الواحد وإذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد وأما إذا سلك على  
مسالك سلكنا الحاجة إلى هذا فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين  
ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كان منافيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر (ولهذا  
قالوا إذا فترن العدد فالوقوع به) لأن أول الكلام يبق متوقفاً على الآخر (فلو ماتت قبله لم يقع شيء) وهذا يتأتى على ما قلنا  
أيضا لأن المطلق مع القيد كلام واحد مفيد معنى لأن المطلق يدل على إطلاقه والقيد يدل على معنى آخر (فرع لو حلف  
لا يشرب ماءً انصرف إلى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيره لأنه لا نكرة فمدل على الماء الواحد فيجئ بقطرة لعدمها في النفي  
(ولو نوى مياه الدنيا صحت) لأن الكل واحد بالاسم فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلاث من الطلقات (في شرب ما شاء ولا يثبت  
لورد النفي على المجموع ولم يشرب به للعسرة) (ولو نوى كوزاً) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماءنا وفيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه  
جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي أن يصح نسبة كل فرد من القليل والكثير هذا قال  
في الحاشية وأيضاً إشارة إلى ما في السلم أن الكلى كما يصدق على الواحد من أفرادها يصدق على الكثير منها يصدق واحد فيقال  
على رجلين رجل وهذا نفي عجيب فإن صدق الكلى على الكثير لا يصح إلا بأصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال زيد وبكر  
إنسان واحد وهذا يترى وما قال علماء المعقول أفرادهم أنه يصدق عليهم بأصداق كثيرة وأيضاً لا يكفي الصدق عند العقل بل  
لابد من الصدق عرفاً ولغة ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والانكار مكاره فتدبر (مسألة)  
صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل) موضوعه (للتكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقاً) علة كان الشرط أو الصفة أولاً  
(وقيل ليس الأمر المعلق (له) أى للتكرار (مطلقاً) فإن كان علة فهل يتكرر) الأمر (بتكررها) عقلاً اختلف فيه (والحق  
نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الإجماع في العلة كما في المختصر وغيره) على  
التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تعليل مدعى الإجماع بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وإن كان علة إذا  
مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وإنما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتهى الإجماع  
قطعاً لممكن بعد كل البعدان تكرار الحكم بعد ثبوت علية العلة الامن منكرى القياس مطلقاً (لنا أولاً ما تقدم) أن الهيئة للطلب  
فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرار كما تقدم (و) لنا (ثانياً) إن دخلت السوق واشتر كذا لا يتكرر والا كان ككلاماً  
فلا يفهم منه التكرار فإنه أجمع على أنه ليس ككلاماً (وأما التكرار بالهـ) المعلق عليهم (فلزم ضرورة تكرار المعاول بتكررها  
لامتناع التلغف) فإن المقصود أنه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يتنوع التخلف قطعاً ثم هذا التقييد انما هو عند من  
يجوز تخصيص العلة بالمانع (وليس هذا) التكرار (بالصيغة) بل بالعقل وفي الحاشية لا بالإجماع كل زعم ابن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال بعينه دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم برد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فإنه ان ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فسكانه رتبه إلى المجاز إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفي في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغافي القوة وإن كان بعيداً فافتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قريباً وقد يكون قياساً وقد يكون ظاهراً آخر أقوى

وذلك لأنه لم يثبت الإجماع بل ثبت الاختلاف وإن قيل إن مراد من قال أنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لعموم المعلول يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تتخلف عن الدال قلت حينئذ آل النزاع لفظياً فإن مراد الجمهور الناظرين للتكرار باعتبار الصيغة أنها غير وضوطة فافهم فإن قلت فلم يتكرر الإطلاق بتكرار الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (وإنما لم يتكرر الإطلاق بالدخول) المعلق به (لعدم اعتبار تعليقه) للإطلاق (إن قلت) إذا كان المعلق به علة يجب التكرار بتكرره (فلم يقطع الحنفية في) السرقة (الثالثة يد السارق اليسرى) مع أنه السرقة الموجبة للقطع (وجلدوا في الزنا أبداً) ما زنى بعد الجلد وإن وجد مرة مع أن كل جماعه (قلنا السرقة علة لقطع يد واحدة إذا) البدان (لا تقطعان بسرقة واحدة) إجماعاً أو يؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى أقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (تلك) اليد (هي اليمنى اقراءة ابن مسعود) فأقطعوا (أيما منهما) وهي حجة عندنا وعليه انعقد الإجماع أيضاً وبه جرت السنة المتوارثة (فإذا قطعت مرة) بسرقة (فإن المحل) للقطع فأى شيء يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أو لا يسقط القطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانياً زنى فإن قلت فلم يقطع الرجل في السرقة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إذا سرق السارق فأقطعوا يده ثم إن سرق فأقطعوا رجليه كذا في التقرير (أو الإجماع) المكررون في الأمر المعلق (قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرار المعلق) بتكرار المعلق عليه (فحرم) وقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) فأغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فأجلداوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وإن كنتم جنبا) فاطهروا (قلنا) تكرار المعلق (في العلة مسلم) ولا ينفعكم (و) التكرار (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دال على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضاً (ولذلك لم يتكرر الجمع وان علق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً وفي هذا المثال تأمل منكر والتكرار في العلة (قالوا) التكرار في العلة فالشرط أولى) بأن يتكرر فيه (فإنه لا يتعدد) بدلاً فإذا تعدد كذلك وجب تعدد الشرط (فكلاماً) التكرار الشرط بتكرار الشرط) لأن التكرار تعدد (قلنا) التكرار (بكون) باعتبار الوجود لا الماشية والعلة تقتضيه (فكلاماً) وجدت وجد (دون الشرط) فإنه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الماشية فإذا تعدد ما هيته الشرط تعدد الشرط قطعاً بـ (مسئلة) القائلون بالتكرار قائلون بالفور) لأنهم يوجبون استغراق الاوقات بعدد ود الأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم) فاما) أي فيقولون الأمر ما (مقيد بوقت موسع أو مضيق فقد تقدم) أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى آخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كأمر بالكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا أعرأى المفطر عداصم شهرين متتابعين رواء البخاري (والقضاء للصوم والصلاة) قال الله تعالى فعذته من أيام أخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها رواه الشيخان (فهو لمجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية) وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي (وعزى إلى الشافعي وأصحابه) قال ابن برهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وإنما فروعه ما ندل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الإمامان (الرازي والآمدي) كلاهما من الشافعية (وقيل يوجب الفور) فيما تم بالتأخير (وعزى إلى المالكية والحنابلة) (و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) منا ونقل عنه أنه مبنى الخلاف الواقع بين الإمامين أبي يوسف والإمام محمد حجه الله في أن يجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم أن الأمر عند أبي يوسف والفور فوجب الفور وعند الإمام محمد لا تراخي بمعنى

منه ورب تأويل لا ينقدح الابتقدير قرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الرباني النسبة فانه يحمل على مختلفي الجنس ولا ينقدح هذا التخصيص الابتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا تبعوا البر بالبر الاسواء بسواء نص في اثبات رب الفضل وقوله انما الرباني النسبة حصر الرباني النسبة ونفي لرب الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك

الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة قاضاً عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاهرة وحجة أبي يوسف رجحاً الله أن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعرض على الترك فيكون حراماً لكن اذا أدرك سنة ثانية وجب فيها ارتفاعه كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فمرة الخلاف نظهر في قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولاً فتدبر (واختاره السكاكي والقاضي) أبو بكر الباقلاني يوجب (فورا ففعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور أو للقدرا المشتري) بين الفور والتراخي فان أتى على الفور يبرأ منه بيقين وان أخر احتمل الاثم (فيجب الفور) احتياطاً (ولا يجتهد وحبس التراخي وقيل بالوقف مطلقاً) في الفور والتراخي (لاحتمال وجوبه) أي التراخي (فلعله يأثم ان يادر لنا مثل ما تقدم في التكرار) من أن الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولنا أيضاً أنه لو كان للفور كان الواجب موقفاً بأول الاوقات بعد تعلق الأمر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قائلو الفور (قالوا أولاً واسقنى للفور) والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها للهيئة (قلنا) لان سلم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طاب السقي عند الحاجة ولحق العطش (و) قالوا (ثانياً كل مخبر وكل منشي يقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحاقاله بالأعم الأغلب) في الاخبارات والانشاءات (والجواب أولاً أقول من الخبر المطلق العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلان سلم أن كل مخبر ومنشي يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفها في الشبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصد بها الخبر (بل الماضي مطلقاً) مقارناً كان أو بعيداً (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جيد (و) الجواب (ثانياً كما قيل الحاضر في الأمر زمان الطاب) فان الطلب فيه في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضراً) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول (أقول مراد المتسلسل زمان متعلق بالخبر والانشاء) يكون حاضراً والخبر والمنشي يقصدان وقوع متعلقهما فيه (فكذلك متعلق الأمر) وهذا ظاهر جداً (و) الجواب (ثالثاً أنه قياس في اللغة) وهو بمنوع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر اسائر الانشاءات والاختارات و (اللاحاق ليس قياساً بل هو) استقراء (استقراء) كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد الوعية الموجودة عند المتتبع) فههنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والاختار (رفع وجود الأمر وعدم تنبئه لاستقراء) بل ههنا استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها (فما ثم الاقياس (و) الجواب (اربعاً بان الحال في الأمر ممتنع فان الحاصل لا يطلب) واللازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا الاستقبال اما فوراً) كما عندكم (أو بعده) كما قيل (أو مطلقاً) كما نقول فاللازم من الدليل منافي لمدعائكم والمدعي غير لازم فهذا الجواب منع لتسام التقريب أو نقض اجمالي بانه لو تم لزوم الاستحالة (قيل ليس مراده بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل المراد أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالمراد داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لوصح) ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر في المطاوب مقترناً بالحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الاوائل المستقبل عرفاً فلزم منه ما ينافيه ويرجع المحذور فحقير فتدبر (نعم لو قيل) في الدليل ان

في العقلات الابتناء بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريباً وكان الدليل أيضاً قريباً وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبول لا بسبب كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط الا أنا نضرب أمثلة فيما يرتضي من التأويل وما لا يرتضي ونرى في كل مثال مسألة ونذكر لاجل المثال عشر مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخمسة في تخصيص العموم (مسألة) التأويل وان كان مختلفاً فقد تجتمع قرائن تدل على فساده وأحد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج بجموعها عن أن يكون منقداً غالباً مثله قوله عليه السلام

الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن (و) (المقارنة كالحال) للقرب جعل الأمر له (علامة) إدراك المكان لم يعد كما قيل في الحال) المعمول للفعل فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد يكون قريباً (فافهم) (و) قالوا (ثالثاً) انتهى للفور والأمر انتهى عن ضده) فيكون للفور أيضاً ولا يلزم ارتفاع التقيضين (وقد تقدم مثله) في مسألة التكرار مع الجواب بأن هذا انتهى تابع للأمر وليس للفور (و) قالوا (رابعاً) قوله تعالى مخاطباً لبليس (ما منعك) أن لا تسجد إذا أمرتك (ذم على ترك المبادرة) الى السجود وهو للفور ووضع الأمر على نحو واحد فتكون الصيغة (قلنا) ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل مقيد بقوله تعالى (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وهما مقيد بالفور فله فتدبر (و) قالوا (خامساً) لم يكن للفور (و) جاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه (و) ان قيل الوقت المعين كبر السن قال (وكبر السن مثلاً لا يمين اذ كم من شاب يموت فجأة) فلا يتحقق هناك كبر السن فيموت الواجب (و) كم من (شيخ يعيش مدة) طويلاً فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخراً فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أو الى آخر أزمنة الامكان وهو مجهول فيلزم) بالتأخير اليه (تكليف الحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فانه جائز اجتماعاً) مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضاً (والحل) للدليل (أن الحال انما يلزم بالحياب التأخير) الى آخر أزمنة الامكان (دون التفويض) اليه بان يأتي في أي زمان من أزمنة القدرة فتدبر (فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد بن جواز التأخير في الجمع مع الأتم بالتفويت في العمر بانه اذا أساءنا سائل وقال قد وجب على الجمع فهل لي التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندي فان قلنا نعم فلم يأتم بالموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزوم الفور وان قلنا ان كان في علم الله موتك فالتأخير حرام ولا فيحل فلا يصح هذا الان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لأصحاب الفور ورده الشيخ الهداية للفتي أن يجب بأنه يحل لك التأخير على احتمال الأتم موتك قبل ادراكك العام الآخر وحينئذ صرت محكوماً عليه بالأتم وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجب بان المناط على الظن فلفتي أن يجب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اتم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فأن الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادساً) قال الله تعالى (وسارعوا الى مغفرة) من ربكم وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سببها) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأريد سببها الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أريد بها خيرات الآخرة من الثوابات فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد التماسا التي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فليزم الفور (قلنا أولاً) حفيظاً لكون الأمر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً لها وان لم تكن للفور تكون تأسيساً (و) (التأسيس أولى من التأكيد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولأن نقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلو لم تكن الاوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الأصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيعمل عليه دفعا للنسخ والاوامر اما موضوعة للفور أو مستعملة تجوزا والثاني خلاف الأصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانياً) هذا الأمر (شمول على الافتمالية) والندب (والا لم يكن مسارعاً مستبقاً) فانه لا يقال لا تأتي بالواجب في وقته انه صارع واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن

لغيمان حين أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغير وز الديلي حين أسلم على أختين أمسك  
أحدهما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أي أمسك أربعا  
فانسكجهن وفارق سائرهن أي انقطع عنهن ولا تنسكجهن ولا شك في أن ظاهر لفظ الامسك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره  
أيضا محتمل ويعتضد احتماله بالقياس إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل أولها أنا  
نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأبراد بالظهور ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض  
الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخرى كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (ثالثا) الدليل (لعل على الفور شرعا والكلام  
في الدلالة لغة) فلا تريب فيه أنه ان أراد أن الأمر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار إليه بل باعث وان  
أراد أن الأمر صار حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الأصل مع أنه يتم به المقصود فانه حينئذ يحمل الأمر  
الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا رابعه انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها وموكلات وغيرها  
مع أن منها موسعات جائرة التأخير إلى آخر الوقت اللهم إلا أن يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التأخير كالظهور في الصيف قطعا  
وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت كما في قوله تعالى  
وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب لم تكن في قوله تعالى انما التوبة على الله  
للذين يعاون السوء عجيبة الله ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسيبها الايمان فغايتها ما لزم كون الايمان  
واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الأمور له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل فغايتها ما يلزم منه  
المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الأداء على التأخير كما في ظهور الصيف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا  
يكون للندب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعاً فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان  
أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه ان بادر عقيب النهم لم يقطع بكونه متمثلاً لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا شر  
عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان متمثلاً قطعاً وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو  
المختار وبالجملة الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه يحكم بالصيغة موقعاً للطوبى وانما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع  
كونه متمثلاً بأصل المطاوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور وهذا بظاهره محتمل  
فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعاً وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة  
وأخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق  
للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمن عن الفوات أم لا والمراد بالعهدة تعاقب الاثم  
وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً بالأمن عن الاثم وعلى هذا النزاع لكن يطالب بالدليل على الشك  
في الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدري أنه للفور أو القدر المشترك في المبادرة بخروج عن العهدة بالواجب  
قطعاً وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه محتمل أن يكون الفور مطلوباً بغير اثم التأخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب  
في الذمة والمراد بالمطاوب في قوله فانه يحكم الخ نفس الواجب فيجب كونه في أدائه متمثلاً والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لأجل  
التوقف في تقييده بالفور وعليه حمل كلامه وقرره عليه بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك) والطلب محقق فيجب  
البدار احتياطاً لثبوت الامتثال فيه قطعاً (اذ لو أخفاه وان امتثل باعتباره يقع أصل المطاوب) وهو نفس الفعل (لكنه  
يحمل الاثم باعتباره عدم ايقاعه في زمانه) فان للفعل حيثين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان في التأخير متمثلاً  
باعتباره أنه أداء نفسه واحتمال الاثم باعتباره ايقاعه في غير أوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور واقعا في مؤخر ليس  
بايقاع في وقته المقدّر شرعاً فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لودل دليل على وجوب القضاء كان امتثاله  
للا أمر فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عند عدمه ليس واجبا بوجوب الأداء فتأمل (قلنا لا نسلم أنه مشكوك)  
فان الدليل الأتم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم (مسئلة \* الأمر بالأمر) بشئ غيره (ليس أمراً) من الأمر (الثاني)

فأنا لو سمعناه في زماننا لكان هو السابق إلى أفهامنا. (الثاني) أنه قابل لفظ الامسالك بالمفارقة وفوضه إلى اختياره  
فليكن الامسالك والمفارقة اليه وعندهم الفراق واقع والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة. (الثالث) أنه لو أراد ابتداء النكاح  
لذكر شرائطه فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أخرج جديده العهد بالاسلام إلى أن يعرف شروط النكاح  
(الرابع) أنه لا يتوقع في الطراد العادة أنسلا كهن في رتبة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمنع جميعهم فكيف  
أطلق الأمر مع هذا الامكان. (الخامس) أن قوله أمسك أمر وظاهره الإيجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) وهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن  
جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان فاعل كذا  
فإنه أمر للثاني من الأمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي أن النزاع في مثل مر لفلان بكذا وقيل الرابع مطلق  
والظاهر هو الأول لأن المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والخطاب بقل مأثور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فنذكر (لنا كما  
أقول لو كان) هذا الأمر الثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مر عبدك أن يبيع عبدي) فلم يأمر  
السيد فلم يبيع لأنه على هذا العبد مأثور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعاً فان قلت يلتزم الخصم بعصيانته عند  
العلم كيف والسيد سفير ومغير محض لكن عصيانته غير معتد به لعدم الولاية لا أمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة  
وشمر عاتنه عصي أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولاً أنه لو كان) الأمر بالأمر أمر للثاني (لكن ذلك) أي مر عبدك أن يبيع  
عبدي (تعدى لأنه أمر له بالغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد  
وههنا أمره متوقف على أمر السيد فاللزام ممنوعة وأجب أن الكلام في أن المقدر الأمر الصادر للسيد بأمره هل هو أمره  
منه وحيد مثلاً فلا توقف للأمر له على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الأمر فإن لم يتعدى قطعاً فلذا  
غير المصنف الإيراد بوجه آخر وقال (أقول أنما يزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر السيد فأنه  
إذا أمر وجعل السيد سفيراً له فهو إذن دلالة وليس تعدياً والتعدي هو التسرف في مال الغير من غير إذنه حقيقة أو دلالة (تأمل) فإنه  
حقيق بالقبول (و) استدلال (ثانياً) لو كان ذلك القول أمر للعبد (لكن ذلك مناقضاً للقول للعبد لا تبعه) لأن الأمر بشئ  
والتمهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل (ورد جمع بطلان التالى لجواز النسخ) أي لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك  
نسخته (وهو معنى المناقضة) في الانشأ أنت وفيه أنه فرض هذا التمسى مقارناً لذلك القول فيكون مناقضاً وهذا من الكلام ليس  
كذلك بالضرورة فإن العقل لا يفتعلون هكذا (قالوا فهم ذلك) أي كون أمر الأمر أمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله  
عليه وسلم) (أمر) الملك وزيره بأن يأمرنا) والأمر على منوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) أنما فهم ذلك (بقرينة أنه) أي  
الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبر لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم (مسألة) إذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين  
فما يقبل التكرار بخلاف ضم اليوم) ضم اليوم (ولا صارف) من التأكيده (من تعريف) نحو وصل الركعتين صل الركعتين (أي  
أو غيره كاسقنى استقنى فأنه) أي فإن كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتساقاً) أما الأول فظاهر لعدم قبول المحلل للفعل مرتين  
وأما الثاني فلان المعاد معرفة عين الأول وأما الثالث فلذلك قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع بالأول  
(فقبل) الأمر الثاني (تأسيس) بزاء لقوله إذا تكرر (فالمطابق) ههنا (الفعل مكرراً) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثاني  
(تأكيد) للأول (والمطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدري  
أيهما واقع (لأن) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للإفادة) الجديدة (لأنني الوهم بأن التأكيده) فالتأسيس  
هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال) أي مدى أن التأكيده مخالفة لظاهر الأمرين من الوجوب للفعل مرتين (الغيره) أي  
الوجوب مرة (فما قبل) في حواشي من زاجان (لا يانزم في التأكيده استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة  
الظاهر (لأن زيد الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الأعلى ما دل عليه) زيد الأول متدفع إذ مراده خلاف الفرض من وضع التركيب  
وهو إفادة الفائدة الجديدة ولا شئ أنه في التوكيد لا يحصل التبع (ومنه) أي في الدليل (ما فيه) لأن أصله إفادة التوكيد فائدة  
جديدة أنما هي في غير التكرار وأما في التكرار فالغلبة للتأكيده ودفع الوهم (والثاني) أي القائل بالتأكيده (كثرة التكرار

أراد أن لا ينكح أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فيهن بل كان ينبغي أن يقول أنكح أربعاً من نساء العالم من الأجنيات فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا أو مثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده وأحاديها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يخالف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما التصديقه ليل الطريق للمجتهدين (مسألة \* ) من

في التأكيدي والظن تابع للأغلب (وزج) هذا الرأي (بان الأصل براءة الذمة) ووافقنا التأكيدي إذا ذفيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعورض بالاحتياط) فانه في التأسيس إذا عمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكيدي يفعل مرة وفي الأول الخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الأتم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين وهذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما إذا كان الأصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال وأما إذا كان الأصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وههنا لم يكن الأصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شيء فتدبر (وفي العطف) أي فيما إذا كان الثاني معطوفاً على الأول يكون الثاني (للتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لأن التأكيدي فيه) أي في العطف (لم يعهد فيعمل بهما الا بخرج من خارج) بصرفه الى التأكيدي (مسألة \* ) إذا أمر بفعل مطلق فالمطوب فيه (المساهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرداً) فان قلت فعلى هذا المطوب في الأمر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرداً فالمدعى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين تقضي بأمثالها لأن العين غير الدين حقيقة وان أعطاه الشارع حكم العين في بعض الأحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والالزام الاستبدال قال (ومعنى قولهم الدين تقضي بأمثالها) أنها تقضي (بأفراد مماثلة لها) لأن الدين أوصاف في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) انها تقضي (بجهايات معينة كالأمانيات) فانها معينة وجب على الأمين أدائها والفعل فيها لأنها أوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المدينون أمر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلاً فالمدعى هو الدرهم وهذا مغاير له نحو أمان التغير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجبه انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك عطاة الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا ينافي ما ذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطوب جزئيان حقيقيان مجازاً فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم) في المبادئ الكلامية (من وجود المساهية المطلقة فيصح طلب إيجادها) واعل المقصود منه رفع المانع من طلب إيجاد المساهية لأن المقتضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والافتقار بغير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطوب كونها مطوبة في الأوامر فتدبر (أقول و) لنا (أيضاً) لو كان الجزئي الحقيقي مطوباً بالكان اضرب بمجمل) لأنه لما يصح طلب المساهية من حيث هي هي لا بما همها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك ولا طلب المعين أي معين كان لأنه مطلق الشخصيات فلم يبق إلا المعين من حيث تعيينه والشيء لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) وربما عني كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالأولى أن يقال إلى أن المعين غير معلوم البتة بالضرورة ثم انه لقائل أن يقول المطوب المعين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمساهية فانها على زعمه مبهم غير متحقق في الاعيان بخلاف المعينات فانها تصلح للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معالومة بالوجه فلا اجمال أصلاً وهذا قريب مما ذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضرباً فاقتمل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المرة في مفهوم الأمر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا المساهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب المحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئي) لأن الوجود بدون الشخص غير معقول (ولاشئ من المساهية الكلية بجزئي) فلنا فرق بين الاشتراط شئياً وبشرط لاشئية اذا حصلت علمت أنه ليس بشئ وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم أن المساهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ أي الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلمة وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعين الموجود في أطوارها

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة ربما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من أنسجة الكفار ما يخالف الشرع كما لو جمع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أمكن القياس عليه لأن قيامهم بقتضى اندفاع جميع هذه الانسجة كما لو كسح أجنبيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناءً تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكحون ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر ولا وشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيره اذا تعينت بتعينات وهي الكلى وهي الجزئي واعتباراً أخذها بشرط لشيء أي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لا حظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شيء أي بشرط كونها معروضا للعوارض وهي الأشخاص الموجودة والمساهمة من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها أيضا وإذا عرفت هذا فنقول كل موجود مشخص ان أراد أن كونه شخصاً مع الوجود فسلم والمساهمة لا بشرط شيء أيضاً شخص هذا المعنى وفي الكبرى ان أريد المساهمة مع قيد الكلية فسلم أيضاً لكن لا يلزم الا كون الوجود مع غير المساهمة المقيدة بالكتابة ولا ينافي وجود الطبيعة وان أراد كونه مشخصاً معني ان الشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان أريد في الكبرى المساهمة التي تكون معروضه للكتابة ولو في حين فهي ممنوعة فان المساهمة بشرط شيء هي التي تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب من الأمر ما هو عرض جزئية فليس له وجود عند الثنائين وجود الطبيعة أيضاً بل الحق أن يقال ان المساهمة لا بشرط شيء محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالقرين كما يقال اذا وجد انسان يكتب ويحد الكاتب والمطوب بالامر هو هذا النوع من الوجود وهذا بعد وجوده عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة أولا وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام رحمه الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المساهمة لا بشرط شيء استرحوا من هذه التكاليف فان الفرد المطوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضياله وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه

(مسئلة) الاتيان بالمأمور به على وجهه) كالمطلب مع الشرائط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان فسر) الاجزاء (بالمتمثال فمعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقا) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عترف بسقوط القضاء) عن الذمة تحققة وتقديرا كما في العبد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الجبار) المعترضي (لا يستلزمه) ولا بعد من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بدعي لا يليق بحال عاقل أن يتفوه بانكاره فلا عن أن يتخذ مذهباً لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الأيدي والابصار تنادي أعلى نداء بكون النزاع معنويافهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهرى على العقل هذا (لنا أولا كما أقول) لابقاء الاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كأداء الدين والامانات فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذلك في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الأوامر كلها وإذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء (ولنا نقول) أن يقول عيب أن أوضاع الأوامر واحدة لكن عدم قضاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها أمورا بها بل لأمر خارج هو أن الاقتضاء هناك وصول المال مرة فبجبر الحقة ولا كذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيدقانه موضع تأمل (و) لنا (ثانيا) لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أداؤه) وبطل اتفاقا أما الملازمة فلا أن اقتضاءه باق بعد أي بعد الاتيان والالتزام يمكن محال لمطالبة القضاء (اذلا نزاع في بقاء الاقتضاء أم لا) فانه يكون واجبا مستمرا لا قضاة الاول وإذا كان الاقتضاء باقيا (فلم يكن اتيانا على وجهه) فلا يكون امتثالا (وللخصم أن يجادل بان عدم عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أي على وجهه (فبقاء الاقتضاء بسبب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه) وهو اتيان المأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانها والاقتضاء للفعل بحسب الادعاء فقط وبحسب القضاء بما يقابل (تدبر) وفي لفظ الجسادة إشارة الى ضعف اليراد وهو ناسر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول

وأن تحموا بين الأختين إلا ما قد ساف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فان قيل فلو صح رفع حجر في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولا قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث مستقل بحجة فلا يدفع بحجج رد الاحتمال ما لم ينقل وقوع نكاح غير أن قبل نزول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل بحجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر لأنه ان تقدم فليس بحجة وان تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره (مسئلة) قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسئلة الإبدال

فلا سقطه وجب القضاء بخلاف الثاني فإنه اذا سقط مطالبه الاداء لم يبق شيء في الذمة فأى شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لأنه قضاء وان سمي هذا قضاء صار النزاع لفظيا فافهم (و) لنا (ثالثا) لو لم يسقط القضاء وتبقى مطالبته (لزم تحصيل الحاصل) فان المأمور به قد حصل فأى شيء يطلب بعده (قيل الثاني ليس بنفس الاول بل مثله) فليس هناك تحصيل الحاصل (وأجيب بأن المطالب بالطبيعة الكلية) للفعل وقد حصلت أو لا بالاثنتين فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل (لأن الخصوصيات) أى ليس المطالب بخصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول (أقول استحالة تحصيل الحاصل في الطبائع الكلية ممنوعة فانه ليس تحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير الماتى به (على أنه لو تم) ماذا كره من أن المطالب في الأمر الطبيعية الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لأنه فرد من أفراد الكلية المطالب بالأمر فيكون اتينا بالأمور به ويمكن دفع هذه العداوة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ الطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بأن المطالب بالأمر اتين بالطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فإنه لا سقط العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا سقط مرة أخرى لغو فتدبر (و) لنا (رابعا) القضاء استدراك ما فات من المأمور به (والفروض أنه حصل المطالب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلا قضاء (وربما منع أن القضاء ذلك) أى استدراك ما فات (بل القضاء الاتين بمثل ما وجب أو لا بطريق اللزوم) وكيف يكون استدراكا كما فات عند من بوجه من غير فوت ولك أن تقرر الدليل بان اتين بمثل ما وجب ان كان لا سقط ذمة كانت مشغولة فلا شغل انما الشغل اذا فات منه شيء فحينئذ يكون مسقطا وان لم يكن لا سقط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي ونظهر أن استدراك ما فات من لوازم القضاء فقط فافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الاتين بالمأمور به على وجهه (مسقطا) أى القضاء (لكان المصل بظن الطهارة آتيا أو سقطا عنه القضاء اذا تين الحدث) بعد خروج الوقت (لأنه ان أمر بها) أى بالصلاة (بيقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها فيأثم (لأنه ترك المأمور به وهو الشق الاول (وان كفى الظن) في الصلاة المأمور بها) فقد أتى كما أمر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولا) أقول الأمر بالطهارة الواقعة (أى تحتار شعا ثالثا) وأن المأمور بهما الصلاة مع الطهارة الواقعة لكن الظن بقيامهما كاف (وصحة الظن لأنه دليل المطابقة فان كان مطابقا) للواقع (فذلك) كاف (والاوجب القضاء) لأنه لم يؤد المأمور به مع شرطه (وانما لم يأت بعذر الظن) لأنه هو المقدور والخطأ فيه ليس من تقصيره (كالخطا والنسيان) يسقط بهما الاثم فافهم (و) الجواب (ثاني) يمنع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية فلا حد أن يلزم السقوط ويقول الأمر كان جهانظن الطهارة (الان) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا تأتي هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثا) بان القضاء واجب مستأنف بأمر آخر (وليس قضاء حقيقة (و) الواجب الاول قد سقط) الظاهر أن هذا الجواب باختصار الشق الثاني يعني أنه كان أمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط القضاء أيضا قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لأنه لم يعهد في الشرع للجمهور مثالا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فقل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فان القضاء انما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لغو أو بغير خلاف ما نحن فيه لأنه اذا سلم أن ظان الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء سقطا له وقد يجب أو لا بان هذا أدأ ترتب على أداء الاول بالأمر الثاني من غيره وهذا غير ادفع لا يرادفانه لم يعهد هذا الترتب في الشرع أصلا وان قيل أنه وجد هذه الصلاة كان استشهاده بالتمتاز فيه وثانيه بانه قضاء ولو حجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان قال فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعاً للنص فإن قوله وآتوا الزكاة لا يجاب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان للواجب واستقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضي عندنا لأن وجوب الشاة إنما يسقط بتجوير الترك مطلقاً فأما إذا لم يجز تركها لا يبدل بمقوم منها، هـ فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خدمة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فإنه لا كلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فليزيم غير المعهود قطعاً ثم إن الموجبين للاداء ناسياً قد اتفقوا على أنها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجده فافهم (و) الجواب (د) رابعاً على ما قبل الأمر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والافانين المثل) هذا أيضاً الختم بالشك الثاني لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وإن كان خطأ في الواقع فبعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا اشتمال له غير مقصود فإن قلت الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجب القضاء أما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء وبسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الأول وأما لأن المأثري به انقلب فاسد الظهور وفساد الظن وكانت الجمعة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لأن العمل متى صار مسلماً إلى صاحب الحق الذي هو كرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً ومحمداً من ديوان الثواب قلت إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فإن استمر الظن تكون صحيحة والا فلا تنطبق الذمة مشغولة فوجب القضاء لتغيرها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فإنه يخرج من وجوبه وقوفاً فافهم (أقول لو تم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع) (والمطابق) له لأن الأمر ليس إلا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن إن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات فقدم مثله فيلزم أن يكون الأجر في المخالف والمطابق على السوية (وقولهم في الاجتهاد أن للجهل أجر ولا يصيب أجرين) مطابقاً لحديث حكى في الصحيحين إذا حكم حاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لأنه بوجوب عدم المساواة في الأجر (فتدبر) وهذا قياس بعمل جزئي على إخراج حكم كلي واجب العمل إلى يوم القيامة فإن إصابة الحكم المطابق مما يمكن نصب الشارع الدليل أو الأمانة عليه فالحط فيه لا يغفله عنه فلا بعد في افتراق الإصابة والخطأ وأما العمل الجزئي فلا واعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب للثواب ألا ترى العمل على حكم خطأ يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الأجر شيئاً فكذلك هذا فافهم

(فصل في النهي اقتضاء كفو عن فعل حتماً مستعلاً) واستخراج فائدة القيود على محاذاتهما في الأمر (وأورد) نحو (كفو عن الزنا) فإنه اقتضاء للكفو عن الزنا الذي هو الفعل حتماً مع أنه أمر (وأجاب العلامة بأن المراد بالفعل المكفوف عنه (فعل هو مأخذاً شتقاً المتعنى) ومأخذاً شتقاً كفو الكفو وليس اقتضاء للكفو عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وإن كان تاماً لكن لما كان مشتقاً على قيد زائد قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كفو وإن كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الأمر موضوعاً للاقتضاء (لكن اقتضاء الكفو ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء للكفو بالصيغة (في لا تزن وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كفو عن الزنا (باعتبار الإضافة إلى الكفو أمر) فإنه طلب (و) باعتبار الإضافة (إلى الزنا) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرضه الأصولي لم يتعلق به (وحدود الغير تعلم بالمقاييس إلى الأمر بالمقابلة) فالنهي على منوال تعريف القاضي قول يقتضى طاعة المنهي بالكفو عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونك لا تفعل أو إرادة الكفو عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد هناك ويأخذ بمنال مادفع به ثمة (ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا) أولادكم من أطلاق ولا تقبوا اللهم شهادة أبداً (الكراهة) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمكن أحدكم ذكره بميمه) وروى مثله في الصحاح (الدعاء) نحو قوله تعالى (لا ترغوا بنا) بعد إذ هديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) إن تبدلتم تسؤلكم الظاهر من شأن نزوله أنه لا تحريم (التعقيب) نحو قوله تعالى (ولا تدن عنيك) بيان العاقبة) نحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يجي علمان آخر كالسوية والتهديد والائتماس (والخلاف

في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخمين وهو كقوله وليستنج بثلاثة أحجار فإن إقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء لكن الحجر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينه وبين ما في معناه نعم انما ينكر الشافعي هذا التأويل لأن حيث أنه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم أنه كل المقصود فعله قصده مع ذلك التعبد بأشراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة) موضوعه بازاء اقتضاء الكف الحتمي (و) الخلاف (في صيغته أي ظاهرة في الخطر دون الكراهة) كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من إظهاره في الكراهة دون الخطر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (للمشترك) بين الخطر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الأمر) خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف هنا كالمخلاف عمة (ونقل الاستناد الاجماع على أنه للخطر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الخطر (ورعنا عن) الاجماع فيخالف فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع (مسئلة) \* انتهى هل يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن أن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النهي سوى طلب الترك) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الاحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبت لم يعد منافضا لغته وعرضا لم يحكم بتغير النهي عن موضوعه وانكار هذا مكابرة القائلون بالفساد لغة (قالوا الأمر يقتضي الصحة) وهو ظاهر جده فإنه لا يأمر عاقل بامر لا يكون هو صيحته او معتبرا عنده (والنهي يقتضيه ومقتضى التقيض يقتضي مقتضى) مقتضى النهي يقتضي مقتضى الأمر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلا نسلم ان مقتضى التقيض يقتضي مقتضى الأمر فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الأمر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا لا مترتب الا نأثر بخلاف النهي فإنه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فانهم (على أن لا لاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل) حينئذ يجوز أن يكون الأمر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه أيضا تنافي في الاحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الأمر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيا وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والافليس في اليد منع فتدبر وقد يجب بان هذا قياس في اللغة وربما بدأ استدلالا باستقراء حال المتنافيين فتدبر وقد يجب أيضا منع اقتضاء الأمر لغة الصحة وأنه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا وفيه انه لطلب الايقاع لا أخذ في العين وطاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتضى لترتب الثمرات في نظر الأمر والمصاحح منه طلب الايقاع فتأمل فيه (مسئلة) \* انتهى هل يدل على الفساد شرعا أم لا (المختار نعم) يدل مطابقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (واليه مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم هم لما بحثوا أنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففهمه أن الحنفية ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات وسيختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لأجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فإنه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية منسدة لتكون النهي مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا لاول ههنا ولا يجواب عن هذا البحث الآن يقال المراد أن النهي بما هو نهى من غير ملاخطة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فإنه موضع تأمل

الثاني أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله في أربعين شاة شاة وهو استنباط يعود على أصل النص بالإبطال أو على الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فإبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعدد كما ذكر الشافعي رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعينا لكن الباعث على تعيينه شيئا أن أحدهما أنه الأيسر على المالك والأهم

(لنا) وأول ما يزل علماء الأوصاف في الأعصار يستدلون على الفساد بالنهاي مطلقا عبادة كانت أو معاملة فدلالة على الفساد بجميع عليه وفيه على ما سيجي أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيم أفعيهم مسلم ولو جعل المذموم أنه بما هو موع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالجواب أن علماء الأوصاف كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة فهو الفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف أن تم بدل على أن مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (ثانيا) حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فإن الحكيم إنما ينهي عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات أصلا فالزم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وإن استعين بان المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه أن ذلك فيما إذا أطلق الدال مطابقة له أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وإنما يلزم الضرورة حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيهما إلى الفرد الكامل بل ينكشف لك أن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي المقترضية لكون المنهي عنه ممكنات تدل على النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قالوا) (الدل) النهي على الفساد (لناقض) (تصريح الصحة) وهو باطل فإنا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الخبز وإن طلقت يقع ويتربأ أحكامه ولو فعلت عاقبتك كان صحيحا (والجواب) منع الملازمة) فإن التصريح بالصحة مغیره ولك أن تقر ردليهم بأنه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا لمفهوم عند العقل كما أن التسليح مناقض لمفهوم الاسد عند العقل مع أنه ليس كذلك لعدم القطعي بما ذكرنا في بطلان التالي تأمل المقتضرون على الفساد في العبادات (قالوا) العبادات أمور بها فلا تكون منها عينا (للتضاد بينهما) (والجواب) يجوز أن يكون النهي راجعا إلى الوصف فتكون أمورهما بالذات وانما النهي عنها الاشتمالها على الوصف (فلا تضاد لتغاير المحلين) للمأمورية والنهيمة وهذا الجواب إنما يتنقض من منكر استدعائه الفساد مطلقا وأما من قبل مدعى الفساد ان هذا إنما ينتج أن الفساد لازم في العبادات المنهيمة وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هنالك الدليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أيضا فهي أمور بها فلا تكون منها عينا كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مأمورية فيجوز أن يكون منها عينا بخلاف العبادات فإن كلها مأمورية فانتفى في النهي كذا في الحاشية ويرد مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون مأمورا بها إلا أن يراد بالمأمورية أعم ثم قال بهذا ينبغي دفع أن المعاملات مباحة فلا تكون منها عينا بالتضاد ولا يظهر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فيتعلم به النهي وفيه نظر ظاهر فإن دعوى المستدل أن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات لتضاد في المأمورية والنهي والمعاملات غير مأمورية فتوجه الكلام فثبت أنها غير مأمورية لكن مباحة في نفسه في نفسه النهي فإن أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزمت الفساد فيها أيضا وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض وإن أريد أنها حرام لاجل الوصف فتكون مباحة لذاتها والنهي مضاد لها وإن فرق بأن الإباحة لذاتها والنهي للوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا فتدبر فثبت قد بان لك أن الجواب المعتمد هو أحداث التغاير في المحل وشيد أركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فإذا نهى عن إصاار ارتكابها موجه العقاب بخلاف العبادة عن غيرتها بالنهي فلا تكون مشروعة أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا تخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وإن كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فإن حكمه المالك وثبت مع

في العبادات كما عين ذكر الحرف في الاستحباب لانه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمداد من البر لانه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الاطعام على الاعتاق ليسر به فيكون ذلك باعشاء على تخصيصه بالذكر والشأن أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها إذا القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولكن حكما بأن البديل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وانما تسميته بعبادة من لم يأنس بتوسيع العرب في الكلام وظن اللفظ انصافي كل

الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دنيوية بل ثمرتها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المناسك ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون المعاملات أيضا كذلك فإن الثاني للخدمة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي \* ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النهي الذي موجب العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومشروعاً على نفسه ويكون منها ما هو غير مشروع بوصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق أن يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على اتبانه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاستماله على وصف غير مشروع فليس بعيد أن يقال إن ملازمة الارتكاب بالنهي عنه أبطل أجر الحسنه (١) لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الأولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية إن الثاني للخدمة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقهه هذا العبد فإن النهي في الشرعيات مطلقاً أو المعاملات فقط مقتضى الخدمة فكيف يكون نافيًا ومن ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب (٢) المسئلة \* المنهى عنه لا يكون ممتنعاً مطلقاً أو عن المكلف عندنا خلاف الثلاثة (٣) مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل رجعهم الله تعالى وبوأنا في جوارهم (لأنه) أي المنهى عنه (مقدور) لأن النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهى عنه مقدور وأيضاً النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدوراً (ولاشئ من الممتنع بمقدور) وهذا ضروري فالمنهى عنه ليس ممتنعاً (وأوردوا) ولأنه ممتنع بهذا المنع (وهو) أي طلب الكف عنه (ليس بمحال) وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممتنعاً وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدوراً بالنهي فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فإن الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النهي صار ممتنعاً وهذا انقلاب بمحال بل المحال محال دأماً (أقول يلزم أن يكون النهي سلباً للقدرة) لأن الشئ قد استحال بالنهي وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقة) أي حقيقة النهي (لانه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة) والآن يصير امتناعاً بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعاً بهذا المنع أو غير ذلك لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منها ما عنه فان قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلائية لها شروط وأركان بأنها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق بهذا النهي غير ممتنع قلت لاشك في أن الشئ بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا أنه لا يصح إبانة الشرائط بالنهي أصلاً بل النهي يقتضي أن يوجد المنهى عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأوامر الشرائط عند إرادة الفعل فإن الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن مكانه الذاتي فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجب عجزاً به بالتجوز في المنهى عنه والنهي فان قلت الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما امتنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للخدمة شرعاً قلت الأركان الخصوصية ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطة من غير شرط ولا يتنع تعلق النهي بها وانما امتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما يستحق إلى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي يعضده ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة ولأنه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الخبران رددين شاة وعشرة دراهم ولم يرتفعهم إلى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرتفعهم هذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتمال فيه أولى (مسئلة) يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشريل فالصرف إلى واحد ابطال له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يارزك في الصدقات

ان علم فسدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تترك وهذا يدفع أيضا ما لو قيل سلمنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشرط محالة لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن الاركان الحسية وتكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقا وجب الفساد وذلك لا يدفع بأن الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار إليه الا بالضرورة وقد يقر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشرط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مرامهم بالمنع وهو كاف لمقصودهم من إيجاب الفساد الذاتي للنهي وسبب عدمه ان شاء الله تعالى مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلاة وتركتها موجب للبطالان وجوزوا وتعلق النهي بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متركة منها بمنعهم عن الشيء من غير كنعان الجزع بمنع بالذات فافهم (و) أو رد (ثانياً النقض بنحو) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعى الصلاة أيام أقرئت) رواه الترمذي وأبو داود وتدعى الصلاة أيام أقرئت وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارن عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فقدر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الاقراء يعني النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس بتحقيق صلاة في أيام الاقراء وهذا تصرف في صيغة النهي (أو) قلنا النهي (راجع إلى الإيقاع والعزم) عليه (لا إلى الفعل) فالمعنى دعى عزم الصلاة أيام أقرئت فإنه لا يتحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وان كان من غير فائدة وإنما حملنا على أحد هذين الجاهزين (تقدرا للعقل) الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الواردة النهي متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجب أن المراد بالصلاة الشبيهة بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضي النهي عنها الصحة وهي أمور ممكنة أيضا وسواء من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا انما يتم لو كانت الحائضة الأئمة والخمر ساءلوا تب هذا الاركان من غيرنية وعزم على الصلاة كانت آئمة وما وجد رواية صريحة فيها (فبيع الخمر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيم) وهو ما كان في رحم الأم من الحبيل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منقيات) أي ليست هي بيوعا والنهي الواردة بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي أو ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقودا ووجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم إلى حصة وفاسدة والمقسم مشترك) في الاقسام فالصلاة القائمة صلاة حقيقة وقد ورد النهي عنه (قلنا) أولا هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم فلا تحج فيه إلهام الا اذا ثبت الإجماع عليه وقلنا ثانياً سلمنا أنه ورد من يوثق به للجمعة لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك كتقسيم الإنسان إلى الحي والميت) فهو تقسيم مجازي وكيف يدعى أحد أن الشيء الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط فردلهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال اجبر فرد للحيوان فافهم (مسئلة) النهي عنه لعينه لا يكون شرعا عندنا والشرعي الذي يتعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل لوصف أو تجاوز (خلافا للأئمة الثلاثة) وفسر الشرعي بما لا يدرك الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه أن الرزنا لا يدرك الا بالشرع فاه ايلاج في فرد محرم خال عن الشبهة والفرد المحرم لا يدرك الا ببانه الشرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لأعيانهما والحق ما فسر بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بها هو شارع وترتب عليها الأحكاما

فان أعطوا منهم رضوا وان لم يعطوا منهم اذاهم يسخطون ولو أنهم رضوا الى قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوصهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق لمبشرين مصرف الزكاة ومن يجوز مصرف الزكاة اليه فهذا المحتمل فان منعها فلا يصور في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا أو أمثاله ينبغي أن يسمى نصا بالوضع الاول أو الثالث أما بالوضع الثاني فلا (مسئلة) قال قوم قوله تعالى فاطعام ستة مسكينين نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف الى مسكين واحد في ستة يوم وقطعوا بطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فانه ان أبطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة والظاهر الجرح ولا حق لعرق ظالم (لأن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع بمنهي عنه (أما الثانية فبالاتفاق) وبالضرورة (وأما الاولى) وهي أن كل مشروع حسن (فلان التشريع انما هو لصالح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيجا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وان جاز أن يقارنه القبيح فيقبح لاجله وهما بحث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن الشرع يطلق على معنيين أحدهما ما أجاز الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قيحا لذاته والثاني ما أمر فان أريد بالمشروع المعنى الاول فسلم لكن غاية ما لزم أن ما أجاز الشارع لا يكون منه لعينه وليس هو مطلوب كما وان أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصالح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كافي سوى العيدين والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قيحة لا عيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الاركان المخصوصة بعضها حسنة كما اذا استجمعت الشروط وقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قيحة لذاتها كفات الشروط أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر أن هذا الدليل مغلط باشتراك الاسم لكن الأمر غير خفي على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قيحة أو ما اعتبر الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قيحة لا يكون سببا لثمة ثم انتهى عن القبحه الا باني بحكمته كيف ويكتفي فيه النهي عن أجزائه التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الا ليرتب عليها ثمرات في نظر المختار لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهي عنه انذره ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات انما يكون لصالح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم يرتفع به الجدل لكن يقع المناظر المسترشد ثم سأل المصنف مسلما آخر منقولاً عن الامام الهمام محمد بن جعفر عليه وآله رضيه الله عن الامام جعفر الاسلام وأشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلعت عن الثمرات متمنعة ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التحقيق أن الافعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الابعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (نحو من الاجتهاد في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطاً لجاءت حقائق كريمة) مركبة من تلك الافعال (متحصلة) في نفس الأمر (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشروط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمال فيها مجازا (وعلمها) أي علم تلك الحقائق (للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صاوات الله عليهم أجمعين) خصوصاً على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين واذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست الاما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا ببقية ان شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل فإيتراء في تعلق النهي به فلاجل عروض وصف أو مجاوزة لاذاته الا فيما اذا علم من خارج أن الركن أو الشرط متفقود فحينئذ يتصرف في النهي أو المنهي كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية لا الصورية فقط وأن جعل بعض الأمور ركنا وبعضها شرطا توقيفي لا يدرك بالعقل وأن المستحبة من الاركان والشروط لا تعدل عن عروضها لان العسلة التامة لوجودها ووجوده في نفس الأمر فن قال أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركته أو شرطه وهو خلاف الاجماع فلا نهى

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز أن يكون ذكر المساكين ليبيان مقدار الواجب ومعناه فاطعام طعام مسكين مسكيناً وليس هذا معتنعاً في توسع لسان العرب نعم دليله تجريد النظر الى سد الحاجة والشافعي يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لاجتماع مسكين مهجعة تبرك بدعائهم وتحصن عن حلول العذاب بهم ولا يخالو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء بغتة دعائه ولا دليل على بطلان هذا المقصود فتصير الآية نصاً بالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل ولذا كرامة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهر في الاستغراق لم يكن في التخصيص الازالة ظاهر فلا جمل ذلك بخلافه هذا القدر والافيهانه

عنه الاباء اعتبار وصف عارض فلا يكون من مباحاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركناً وشروطاً حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل مجاوراً انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلاً تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول ان الحقيقة الصورية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات ككونها في غير العيد ودعوى أنه خلاف الاجماع غير مسموع لعدم اليقظة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا والتحقيق على ما عند هذا العدد أن ههنا مطلبين الاول أن المني لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منسية عنها بالذات ولا شك أن الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجمعة مشروطة بشروط خاصة وما ذكر المصنف وافيه وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والني عن بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشروط موجب لثباته البتة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات القبح الا فائدة أحد هذه الامور فهي من المستحيلات فلا يتعلق بها النهي لذاتها وحينئذ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الاركان الخ فانا سلمنا أنها الاركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائهم الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليهم وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم أنهم ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يرتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها فغير المشروعة شيء آخر لا هي وبعبارة أخرى الصلاة المنهية أي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فما ورد النهي عن الصلاة بل عن شيء آخر والنصوص تأتي عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهى عن صلاة كذا بطله وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والازم وجود الشيء من غير ركنه وشروطه وهو من أبين الاستحالة لا يصلح متعلق النهي واذا كانت مع الشروط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها واذا قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما صنع ذلك القبح وصفاً ومجاوراً الى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله فيما رد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه من مباحاته أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأى شيء حرم وبأى فعل عصي المطلق في الحيض لم يبق المني عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلاً ولا يتوقف على كون العدة داخلية في مفاهيم الشرعيات وقد تقر استحالة الباطل القبيح لعينه بأن العدة داخلية في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهين لاعتبارهما صلاة وصوماً لا تنفعا الذاتي الذي هو الصحة فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة فلا تكون متعلقة بالنهي فالشرعي الذي يتعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهى لاجل الوصف وهذا التقرير يتلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول العدة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لها أثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من الاوزان فبانتفاءها تنتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في ابانته ذلك من الرجوع الى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر اعلم ينفعك في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلل فانه لا يخالو عن الافادة والتحصيل (١) المطلب الثاني في القروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورد به النهي فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوماً وأثم والالم يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوماً لا بد أن يكون مشتملاً على الاركان والشروط فتجب المشروعة والالم يكن صوماً ولا متعلق النهي شيئاً غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ يصير فائت الشرط أو الركن فلا يتعلق به النهي هذا خلاف وبعد في الكلام كلامه وأنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو ألا يصيام في هذه الايام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم أليق (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوئى يبعد عن قبول  
التخصيص الابدليل قاطع أو كالمقاطع وهو الذي يحوج الى تقدير قرينة حتى تنقدح ارادة الخصوص به والى ضعيف ربما يشك  
في ظهوره ويقنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوئى منه قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نسكت  
بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد جعله الخصم على الأمة فباعتقوله قوله فلها المهر بما استحل من فرجها فإن  
مهر الأمة للسيد فعدلوا الى الجمل على المكتوبة وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قوئى والمكتوبة نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضى أن تنفي الحقيقة الصومية وليس هو من باحتي يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأثى به وقد مر في الباب  
الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحكمة ما رشدك الى دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن  
يكون الموضوع اخلافاً في مفهوم الصلوة) لأن الصلوة من غير طهارة لم تكن صلالة عندكم فينبغي أن يكون جزءاً مما منه فائتا  
وليس الا موضوع مثلاً فيلزم كونه داخلها مع أنه شرط خارج هذا خلاف (كذا في شرح المختصر) مطابقة المتن ثم هذا لازم  
عليهم أيضاً فان الصلوة الصحيحة ليست الا ما كان مقارناً للطهارة فيلزم أن تكون داخلها فيها هو جوابكم فهو جوابنا (وأجيب  
بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعاً) لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان  
من غير اعتبار أمر زائد لزم تحققة عند تحقق الاركان ولو وقع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام الموجود  
وسيجب محله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقييد بمقارنة الشرط داخل لان نفس الشرط فالصلوة مثلاً عبارة  
عن الاركان المخصوصة بمقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كإحدى الحقيقة عندكم (قيل المراد) بالزوم (أنه يلزم أن يكون جزءاً  
لمفهوم الصلوة) أن يكون جزءاً (لحقيقتها) وأراد بحجز المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقفاً على تعقله (بان يكون جزءاً  
لعنوانه) (فمفهوم البصر جزء لمفهوم المحي وليس جزءاً للحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو لم يتصور  
الاركان مقيمة بمقارنة للشرط لم تميز الصلوة عما ليس صلالة وهي الاركان الغير المقارنة لها (أقول) أولاً (التوقف) أى  
توقف تصور الصلوة على الموضوع مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقة أن الصلوة مثلاً عبارة عن هذه الاركان لكن  
لا مطلقاً بل بحيث تكون مصداقاً للتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان كالمادة لها  
فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقاً للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشرط مما يتوقف  
عليه وجوده هذا التعظيم في فقدان هذه الشرط ينعدم ما هو كالصورة فتعتمد الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل  
الشرط ولا دخولها في العنوان كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله  
في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما توكل ان التقييد لو لم يكن داخل لكان الصلوة مع عدم الموضوع صلالة والاركان اعدام الموجود  
فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الحقيقة المقبولة  
وبين غيرها من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم  
يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة  
الملائكة تحرس للقرآن في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الحقيقة منها الى الفاسدة نسبة الحى الى الميت في عالمنا  
فهذا أدل دليل على أن الصلوة أمر باعزلة الروح للجسد والشرط انما هي شروط لوجوده فافهم (و) أقول ثانياً (لو سلم)  
اللزوم (فبطلان اللزوم ممنوع) فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر  
أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا) أولاً (النهى في الشرعيات كالنهى في الحسيات) لان وضع الصيغة غير مختلف والنهى في الحسيات  
يقتضى القبح لذاته فكذلك في الشرعيات (قلنا) لان سلم الممانعة بين التبيين كيف (الحسى لا يلزم أن يكون حسنة الان خلق  
القيم ليس بقبح) وليست حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وجعله (بجسلاف التشريع) فان تشريع القبح  
قبيح ولا يكون المنسوع قبيحاً لذاته فان حقيقة جعل الشارع وقد مر تحقيقة (و) قالوا (ثانياً) قال الله تعالى (ولا تنكحوا  
ما نكح آبائكم) والنكاح شرعى وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا أصلاً والحاصل الاستدلال بتعلق النهى  
بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعاً (قلنا) لان سلم أن المنهى عنه فيه شئ شرعى بل النكاح (محجول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقدر ينسب تقترن باللفظ وقياس النكاح على المال وقياس  
الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتزويله على صورة نادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ وهو  
الأول أنه صدر الكلام بأي وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف في صيغ العموم الثاني  
أنه أكد بما يقال أي ما وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم أيضا الثالث أنه قال فكاحها باطل رتب الحكم على الشرط  
في معرض الجزاء وذلك أيضا كقصد العموم ونحن نعلم أن العربي النصيح لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد

فان قلت فيمنع ذلك لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبأن المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطء لانه  
مشرع لاجله ولما لم يترتب هذه الثمرة عليه بل استحتم الترتيب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كما مر في صلاة  
الحائض) من كون النسي بمعنى النفي أو المراد النسي عن العزم فتذكر ((مسئلة في النسي في الحائضات)) قد مر تفسيره (كالغيبه  
والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربعه على الفساد أي البطلان) لذاته (وعدم السببية للحكم) أي الثمرة (لان  
الأصل هو الأصل) والقيح الذاتي هو أصل في النسي كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر (الادليل) صارف عنه فإنه حينئذ لا يدل  
على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو الجوار على حسب ما يقتضيه الدليل (كنهي قرآن الحائض) قال الله تعالى ويستأنذ  
عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التحريم لا يذوق لالتبس القر بان فيصلح موجب الحكم والثمره  
حتى يثبت نسب الولد المتكبر من الوطء في المحيض (وأما) النسي (في الشرعيات فعلى فساد الوصف) أي فيعدل على فساد أمر  
خارج وصفا كان أو محاورا (عندنا) لان النسي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرع محكما واقعا بالانقياد ومقتضى النسي الذي هو  
البيع يلزمه أن لا يكون مشروعا أصلا فعلمنا بما يوجب النسي دون مقتضى النسي (تدعيما للمقتضى على المقتضى كما علمت)  
مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما اذا علم تعلق النسي لأجل الوصف أم لا يدل اختلاف فيه (فعند  
الأكثري) يدل (ولهذا صرح طلاق الحائض) فان الطلاق في نفسه ليس فيه ما وانما القبح المحاور (و) صح (ذبح مالك الغير)  
فان الذبح بما هو خارج الدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لأجل كونه موجبا لتلف مال الغير (و) صح  
(الصلاة في الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صح (البيع عند النداء) لان البيع لا يثبت فيه وانما هو انهم اخلال  
الجمعة المفروضة (والمنقول عن مالك واختاره ابن الحارث) أن النسي للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لئلا تضاد لتغير  
المحلين محل الشرع ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل ملازم القبيح (وملازم القبيح لا يكون قبيحا بعينه) بل  
بالعرض واذ لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فبقى الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لوصف كونه أعرافا  
عن ضيافة الله تعالى (فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الإيجاب) الذي هو النذر لكونه لا يثبت فيه وانما هو في الوصف ولم  
يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالفطر وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة في الأوقات المنية فانه لا يقع فيها من حيث هي  
صلاة انما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشمس طمان فيصنع النذر بها أيضا لعدم تعلقه بالندب بعجالة الشيطان  
وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالترافى وانما الخبيث لأجل شرط الزيادة  
أو غيره من الشروط المفاسدة والموجب لذلك انما هي من جهة كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والقبح  
لأجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف وإذا لا يثبت الملاك قبل القبض انما يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب  
الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملاك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين البيع والشراء في ثبوت الملاك قبل القبض وبعدمه  
فتدبر واعتبر بان غاية ما يلزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاساءة والبيع الفاسدة  
لكن من أين لزم ثبوت استحقاق المحمدة لآتي بها وثبوت الملاك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية الضحافة فانك قد  
علمت سابقا أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستحبة لا ركان والشروط ومقتضى حقيقة هذه الحقيقة  
ترتب عليها الأحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لأجلها والأفلا زائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليها ثمره أصلا وقد مر  
من قبل وحينئذ لا وجه لمنع ترتيب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه ثم عا يستشكل بأن انعقاد  
النذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم رأى أنه عليه وعلى آله وأحبابه الصلاة والسلام قال لا نذر في المعصية ولا شئ

العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمع قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكتوبة والوسمنا واحداً من قول غيره أي ما امرأه رأيتما اليوم فأعطها درهماً لا يفهم منه المكتوبة ولو قال أردت المكتوبة نسب إلى الالغاز والهزء ولو قال أيما هاب دبغ فقد طهر ثم قال أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص لنسب إلى الكسنة والجهل باللغة ثم لو أخرج الكلب أو الثعلب أو المكتوبة وقال ما خطر ذلك بيالي لم يستنكر فما لا يخطر بالبال أو بالأخطار وجاز أن يشذ عن ذكر الالفاظ وذهنه حتى جاز آخره عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى إنكار

أن المعصية عامة سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعاً وما يقال إن وجوب الاداء لو جوب القضاء لأجل مصلحة فيه ولا معصية وانعقاد النذر أيضاً لهذه الفائدة ليس بشيء لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل وأدلم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء وجوابه أن أفندينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر إنما يتعلق به وإنما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوره كيف والالم يصح النذر بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحسبته لا حاجة إلى ما أجيب به باختبار رواية الحسن عن الامام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه أن أضاف النذر لصوم العيد يلزم الصوم وإن كان العيد يوم الغد لأن ما نذره ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيداً بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فانه معصية مع أنه أن كانت المعصية لكون متعلق النذر بمقارناً بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وإن كانت تتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية قد بر وأنصف ثم اعلم أن مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كافي صوم العيد فإن الحرمة لا اعراض عن قبول الضيافة ولا ينقل عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاكه الصوم مطلقاً وإلى أمر مجاور قد ينقل عنه كافي البيع وقت النداء فانه ما نهى عنه إلا خلال بالجمعة وهو قد ينقل عنه كما في البيع مع السعي ونسكاح المحلل فانه إنما نهى لمقارنته بنية التحليل والنسكاح قد ينقل عنه والقسم الأول أن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والالاء المكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام إنما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة ونسكاح المحلل مكروه وأردوا به كراهية التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده لأن وجوب القضاء إنما كان لو جوب الاتمام وجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانته ما أدى والشروع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا أوجبوا الصلاة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بأن الصوم وقته معيار ففساده يؤثر في فساد الصوم من الأصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلاة فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وإنما تتم بالسجدة وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للمعيارية فإن الشروعين متساويان في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا أخرجه عن سببته لوجوب الاتمام فهو ما سببان والاوجباً فالأولى أن يكتفى بمقارنة المعصية ويقال إن اتمام الصوم إنما يجب صيانته لما أدى وكل ما أدى لا يخلو عن الاعراض والصلاة إنما يجب اتمامها صيانة للتحريم عن البطالان وليس في التحريم تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم إلا الركعة التامة لا مادونها لأن مادون الركعة ليس صلاة وذلك لأن مادون الركعة عبادة صلاتية فتحرّم في هذه الاوقات كالركعة لو جود التشبه بالمنهي أتباع الامام مالك (قالوا استدل العلماء على تحريم صوم) يوم (العيد بالنهي) الوارد فيه وما وجد تكبير فهو اجماع (ورد أولاً بأن التحريم لازم) لمداكم (أعم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوت فساتم التقريب وإن أريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم الفساد منعنا الاجماع مع أن الكلام فيما كان الفساد لا وصف فافهم (و) رد (ثانياً بأنه وصف لازم) أي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المفارق) فسامع الدليل مدعاكم فساتم التقريب وقد يجب عنه بأن الاستدلال ليس إلا لأجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه أنه ممنوع فلا بد من تبينه فافهم (و) رد (ثالثاً) وقيل هذا (منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقاً) مع تعلق النهي بها لأجل الوصف (تأمل) وأجيب عنه بوجهين الأول أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما نهى عن الغضب فقط لكن صاحب الصلاة إذا هاجمها مقارناً بالغضب

صبيغ العموم وجعلها مجملة فلا ينكر منع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فالمرضى اذا قال اغلامه لا تدخل على الداس فأدخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم الى آخره هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس نصافي الاستغراق استوجب التعزير فلنخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالذوات (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذارحم محرم عتق عليه اذ قبله بعض اصحاب الشافعي وخصه بالآب وهذا بعيد لأن الآب يختص بخاصية تتقاضي تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعم قريب من الانغاز والالباس ولا يليق بمنصب الشارع عليه

كما ان الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب معصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك ان أداءها لازم مقتضى النهي لان الفساد في الأرض الموصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذا العام كالخاص في المحاب الحكم فافهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التخلّف لما نعلم وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبيين للمانع فان النهي مقتضى عند كم كفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي لوصفه بضاد وجوب أصله) فلا يجامعه فيوجب الفساد (ونقض بالكرهية) فيدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهية الوصف تضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تغير المحل (فأول بأنه ظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لغلبة المفسدة (كذا في المختصر أقول الظهور) أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد) وأيد بما حكى عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا وثباتا قيل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير واف فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كافي الكراهية كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لامن جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد بقى ههنا شيء هو أنه لا يمكن الامتناع الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشأن الحكمين ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير خفي على المتكشوف بحقيقة الأمر فان الحكم ما أمر به هذا الفعل بالذات بل انما أمر بشئ يمكن مفارقتة عن الوصف المنهي والتقصير من المكاف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما أنه أوجب ابقاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضائفة المنهي لكن لما نذر الصوم في العبد لزمن من ابقائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكمين مثل هذا فتدبر ثم لما كان في ابقاء ارتكاب محرم وفي الاحتساب عنه ترك واجب لكن الى خلف والغوات الى خلف ليس فواتا بكل وجهه اختيار الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما أطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزعم ما ذهب اليه الأوهام في بادئ الرأي من استبعاد ايجاب نهي وتحرر بمعن سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل النسخ أي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح (الا اذا كان له) أي عرض للقبح لعينه (جهة محسنة) تزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء أو تغلب مصلحة الجهة المحسنة على مفسدته (كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي) أو انقاذ نرى أو اصلاح ذات البين (والقبح لجهة اذ لم يترجم عليهم غيرهما من الجهات) المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلا (فكذلك) لا يقبل انتساخ الحرمة (كأننا) فانهم محرمون لا يوجب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع المنكوحه وهذا الصنع متبدان بالحقيقة فلا يس في ذاتها فحق أصلا انما القبح لجهة أخرى كذا كرنا والحق ما يشير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعالان وان كانا متساويين في بادئ النظر الا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصات والنسب فالفعل في المملوك كتحسين وفي الأجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولواذعي الاختلاف بالحقيقة عند الحكمين لم يعد أيضا فافهم وإذا كان القبح لعينه والقبح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ الحرمة أصلا (فلم يجه) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في مله) من المال ثم أورد الشافعية علينا أولاناكم جعلتم الزنا سببا لقراءة المصاهرة حتى حكتم بالحرمة كما في الحلال مع أنه محظور لعينه أو لجهة

السلام الا اذا اقترن به قرينة معروفة ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالعضية بالغافي القوة بلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعلم الشافعي رحمه الله بوجبه فان من كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسن ابن عماره (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يحتاج به في إيجاب العشر ونصف

لا تقبل الانتساح وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة أصلا وثانيا أنكم تحكمون بتلك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سببا للمالك وثالثا أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه أراد المصنف أن يحجب عنهم إفعال (وثبوت حرمة المصاهرة بالناضر وري الحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح إنما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهذر النشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبيح إنما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في إرث الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لا من حيث أنه فعل محرم كالتراب يزول الحديث من حيث أنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاته ملوثا وبالجملة أن سببية المحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس وأكثرا التابعين وهذا (كثبوت ملك الغاصب) فإن الغصب عما هو غصب لا يوجب المالك وهو المحذور بعينه بل إنما يوجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب يوجب الضمان عند فوات الأصل بأن يزول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبيح أصلا وهو لا يجتمع بقاء ملك المالك والألزام اجتماع العرض والمعرض في ملك واحد فوجب الحر وجع من ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون شائبة في الإسلام فالواجب بالذات لثبوت المالك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضف المالك اليه استنادا فإنه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند لهذا الإيجاب الغاصب الزائد وعليك ما ربح عليه مذكرا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدير فإنه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الإمام فخر الإسلام قدس الله سره (و) هذا كثبوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا عما هو استيلاء بل (بسببية زال العصمة) عن مال المسلم لا تقطاع الولاية الشرعية الموجهة للأحرار بخلاف الباغي إذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الإسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه فبقى المال غير مملوك فيملكه الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفيها ههنا في الاستناد وأما ثبات زال العصمة في النص القرآني وبالسنة كما سيحى أن شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة) التي يقتضي الدوام) والعموم (عند الأكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للقول) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم افتضاءه الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق للاستدلال العلماء) سلفا وخلفا بالتي على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انتطار الى قرينة دالة على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه في الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) انما يكون (بالانتفاء دائما) لجميع الأفراد عرفا ولغة فالتي له حقيقة (فلا بد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيه مالا حقيقة ولا مجازا لأن الكل خلاف الأصل بل يكون القدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فإن خلاف الأصل قد يصار اليه للدليل وهو ما قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فإنه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والألزام العصيان (لأن الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقدم من قبل (قالوا انتهى الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) أنه (مقيد بمأوقات القيد) ومرادنا من الدوام مداهم في المطلق ومداه القيد في المقيد فافهم

(فصل) دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدنا فيز يدعيه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحققت (بالنظم) بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كافي للدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كافي للاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبعا) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) الآية فالحل

العشر في جميع ماسقته السماء ولا في جميع ماسقي بنضح لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا إذا لم يعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو واجب العشر في جميع ماسقته السماء واجب نصفه في جميع ماسقي بنضح واللفظ عام في صيغة فلا يزال ظهوره مجرد الوهم لكن يمكن في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد اللفظ لم يرد دليل مخصوص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة ((مسئلة)) قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى فقال أبو حنيفة قد تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان تبعوا التفرقة مقصودة بالذات لكون الآية رد التسوية بينهم فالعبارة باعتبار فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام أيضا وعزى الى الامام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنم الاشارة وهي) دلالة (التزامية) لا تقصد أصلا) لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون لتصحج الكلام بخروج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة الزوم وهو قد يكون جليا فدلالة جلية وقد يكون خفيا فدلالة خفية (فقد تكون نظرية) خلفاء الزوم (كقوله) تعالى (وعلى المولود له رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (الآية) فهي لا يجب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد اليهم بحرف اللام (ففيه اشارة الى اختصاص الولد بالنسب) اذ لم يرد التملك قطعا (فمنفرد بنفقة) ولا يجب شيء منها على الأم (وبستبعه) هذا الولد (بأهلية الامامة) الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه ان كان الأب قرشيا (والكفاة) فيصير كفوا لمن أبوه كفاه (الاحدية والرق) فانه لا يكون حرا ومرفوقا بحرية الأب ورقه (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالدين الاشارة نظر فان اللام موضوع للاختصاص وقد أراده هنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من انتسب اليه الوالد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لا يجب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة البتة فافهم (وكقوله) تعالى (للفقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية فانه) وان سبق لا يجب سبهم الغنية لهم (دل على زوال المالك عما خلفوا) لأن الفقير من لا يملك شيئا من المال في التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال المالك والاصاروا أغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لاضافة الاموال اليهم) فيكونون ملاك الاموال فلا يكونون فقراء بل استعير بان انقطع طعمه عن الانتفاع بالمال (لان الاضافة) الدالة على المالك (حين الاخراج) من الديار والأموال (لاتنافى الفقرا لأن) فلا تصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التحرير والوجه أنه) أي زوال المالك بل الدلالة عليه (اقتضاء لان صحة اطلاق الفقير بعد ثبوت مالك) الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) اطلاق الفقير وان توقف على زوال المالك لكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فيكون الاستيلاء من يلا) عن ملك المؤمنين (موجباً للملك) لهم أي المستولين الكفار (نابت بالاشارة كما يشير اليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لان التعليق بالمشتق موجب عملية المبدئ فالأخراج سبب الفقر (فتدبر) وهذا غير وافي فان كون الاستيلاء من يلا وموجباً حكم ونفس زوال المالك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء والالزام أن يكون جميع الوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فان زوال المالك والفقير معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الاشارة هذا وورد في الكلام كلام فانه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئا فيكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير ما لكي ما خلفا ومقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء من يلا وموجباً غير مقصود اشارة فافهم (وكقوله) تعالى (أحل لكم ليالة الصيام) الرفث الى نساءكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تخافون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكواوا شربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من النجس ثم أعوا

حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعى رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه أضاف المال اليهم بلام التملك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة فى الاستحقاق بالقرابة وأبو حنيفة ألقى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المبرورة وهو مناقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا فى مجال الاجتهاد وليس فيه إلا تخصيص عموم لفظ ذوى القربى بالمحتاجين منهم كما فعله الشافعى على أحد القولين فى اعتبار الحاجة مع التمسك فى سياق هذه الآية فان قيل لفظ التمسك ينبى عن الحاجة قيل فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر فان قيل قرينة إعطاء المال هى التى تنبه على اعتبار الحاجة مع التمسك فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصبح جنباً) للصائم كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أفطر وتقريره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهم من الفجر فجاز الاستمتاع فى آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً فى أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية لا كل والشرب فيجوز أن فى آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله والآ ن يشرهن الى آخر بدلالة السياق فان الآية فى نفى حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبيع الأشياء الثلاثة الى الفجر ولو سلمنا وتزنا لا الاستمتاع مثل الأكل والشرب فإذا جاز الى آخر الليل جاز أيضاً فله وهو الموافق لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارة على حل الاستمتاع بهم فى الليل كله فلزم الاصبح جنباً (فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً) وعلى هذا الاشائبة لا يراد عليه أصلاً (قيل اللازم) من الآية (جواز الوقوع فى جزء منه لا فى جميعه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تقدير فى الاستمتاع) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للخطر المتعلق بالجميع) كما روى أبو داود والبيهقى عن ابن عباس فى أيامهم الذين آمنوا كتب عليهم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختران رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك بسرا من بقرى ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فخص لهم ويسر وفى رواية البخارى وأبى داود والترمذى عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صاعماً فحضر الافطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلة ولا يومه حتى عسى وأن قيس بن صرمة الأنصارى كان صاعماً وكان يومه ذلك يعمل فى أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته ناعماً قالت خيبة لك أمت فلما اتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فحاشد بها وفى الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة (فيجوز) فى جميع الليل (كما كان) محرم ما فيها إلا أن ارتفاع الخطر يلزمه الإباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تزنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا فانه حيث يدل على جواز المس فى كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فلزم جواز الاصبح الصائم جنباً فافهم واعلم أن جواز الاصبح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبى شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر فى رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك والشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى عن أم المؤمنين أم سلمة رضى الله عنها أنها سألت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأما ما أخرج مالك والشيخان والنسائى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال يا رسول الله انى أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فغسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلاً فقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال انى لأرجو أن أكون أخشاك لله وأعلمكم بما أتبع (ومنه الدلالة والفجوى وهو ثبوت حكم المنطوق للسكوت) بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) المحكم (لغة) بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف ومصدر الشريعة واعتراض صاحب التاويل بأن أكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى فى معرفة اللغة كالامام الشافعى لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا الايراد عدم التدبر فى الكلام

ينوب واقتران ذوى القربى باليتامى والمساكين قرينة أيضا وانما دعا الى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لودل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينبوعه اللفظ نبوة حديث الشكاح بلاولى عن المكتبة (مسئلة) قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر فقال أصحابه قوله لا صيام نفي عام لا يستحق منه الى الفهم الا الصوم الاصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير ممراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فبأسباب عارضة ولا يتدرك بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال بل يجرى مجرى البوادر كالمكتبة فى مسئلة الشكاح وهذا فيه نظر اذ ليس بدور القضاء والنذر

فانه لم يدع ان فهم حكم المسكوت لكل بل ان فهم المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لظفائه حتى هذا المناط المفهوم لغة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف ابغة أن مناط سؤال الاعرابى وجوابه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لانفس القرينة مع الأهل فزعم الشافعى أن الجناية الكاملة هي الاطوار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق الاطوار فافهم (كقوله تعالى) ولا تغل لها أف فان اللفظ لا يبرئ التأميف (عبارة) ويفهم منه تحريم الضرب لأجل أن مناط النهى عنه هو الايداع وهذا مفهوم لغة فكان هذا من انما عنه ومن جرثباته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أولوية المسكوت) فى تحقيق المناط فيه (كأنقل عن الشافعى) فاننا نعلم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة وأما هذا النحوى من الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجد اصطلاح كما أشار اليه بقوله (وقيل انه تنبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه فحينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قيل الأول حوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انهما ترادفان (ولهذا) أى ولانه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا الكفارة بعد الأكل) أى بالأكل فى شهر رمضان عمداً (كالمجامع) الذى ورد فيه إيجاب الكفارة (لتبادر أن مناطها التفويت للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هل كت وأهلك وأقعت أهلى فى شهر رمضان فترتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهر أنه انما سأل لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا تدخل فيها لكون الموطوءة أهلاً أو وطنها حالاً لا أى غير زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جداً وهو فى الجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة وفهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجناية من كل منهما كاملة وما قيل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هي محل الفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها لاوطء فعل قطعاً فافهم (وقد تكون) الدلالة (ظنية) اذا كان المناط منظوناً أو وجوده فى المسكوت (وذلك كإيجاب الشافعى الكفارة فى القتل) (العمد واليمين الغموس بنص الخطأ) الموجب للكفارة فيه (و) بنص (غير الغموس) وهي المنعقدة لثبوتهم أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطأ والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط منه الزجر بل التساقط) لما صدر به التسهيل وعدم التثبت حتى أدى الى اهلال النفس المحترمة ولما صدر من انهم تاكل ما أكله بآثم الله تعالى فلا يترتب فى العمد والغموس لانهما كبيرتان تحضنان ولا يترتب من محو شئ ذنباً محمواً ما هو على منه كيف نفس الخطأ لا ذنب فيه وكذا فى الخلف على شئ يريد فعله وانما ليسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع أن الخطأ لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافى والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافى لانها استارة كما هما والمناسب للزجر ما يجزى عليه من الامام جبراً حتى ينزجر لا ما يكون فى اختياره ان شاء أتى به والا لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد والغموس كيف ينزجر بوجوب شئ لو تركه عصي فلا وجه فيه ما لا نزاع فافهم وقد يقال الكفارة فى الغموس عند الشافعى بالعمارة فان المراد بقوله تعالى عاقدتم الاعمان العمد باليمين وهذا عام للغموس والمنعقدة كلهم ما سمى ان شاء الله تعالى ما يكتفى لهذا المقام فانتظر (ولما جاز خفاؤها جاز الاختلاف فيها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً (فقرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهم فلا حد فيه عندهما أيضاً (على دلالته نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء فى محل مشتمل مشتمل والحرمة) فى محل اللواطئة (قوة) فوق محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالشكاح دون محله او سفح الماء فيها فوفاة فى الزنا فى مثل الزنا فى إيجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لا إيجاب الحد فى الزنا (اهلال نفس معنى) فانه فى الزنا يكون الزنا غير ثابت النسب فهو الهالك (وقوة)

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا فى النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كما يدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه

كندور المكاتبه وان كان الفرض أسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوى فليس يظهر بطلانه كظهور  
بطلان التخصيص بالمكاتبه وعند هذا يعلم أن أخراج النادر قريب والقصر على النادر متنع وبينهما درجات متفاوتة في القرب  
والبعد لا تدخل تحت الحصر وكل مسألة تدق ويجب أن تفرد بنص خاص و يتيق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا القدر الا لوقوع  
الأنس بجنس التصرف فيه والله أعلم \* هذا تمام النظر في الجمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظر يتعلق باللفاظ كلها  
والقسمان الباقيان نظرا خص فانه نظري الامر والتهى خاصة وفي العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على  
النظر في الاخص

الحرمة يعارضها كمال الشهوة) فان الشهوة في الزمان الطرفين بخلافها في الواطاة وأيضاً ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من  
الاستعداد فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها أو الى كون المناط المذكور  
مناطاً قاطعاً ومن قد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالى بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى والاذان يأتينها  
منكم فادوهما فان تابا وأصلحافاً عرضوا عنهما ان الله كان تواباً رحيماً أر يده الواطاة ويؤيده ذلك حكم الزنا في الآية السابقة عليه  
ويشهد عليه ضيغة الاذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد فعلى هذا يظهر بمبارة هذه الآية أن لا حكمة قدر فيها بل فيها الايداء  
تعزيزاً وتاديباً وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه حرط القتاد والدلالة لا تصلح  
نسخة العبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والنكاح  
صعب فان فهم المناط لغة هناك ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بعد نظر أدق فيجوز العقل بخوضه ضعيفاً  
وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهما بايجاب القتل بالمتقل) قصاصاً بدلالة نص ورد فيه بالحدود  
وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لا قود الا بالسيف (لان المناط) للقصاص (المنرب بما لا يطيقه البدن) الانسانية عادة  
فانه موجب للموت والضرب به قصداً آية الحمدي فقهو والمجدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح  
الناقص البنية ظاهر أو باطناً) والمتقل وان كان ناقضاً باطناً لكنه غير ناقض ظاهر هذا ثم انهما لا يحتاجان في اثبات القصاص  
فيه الى هذه الدلالة بل النص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه بخو قوله تعالى الجرح بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم  
خص منه ما فيه شبهة الخطا وهي انما تكون بالآية بطقه البدن في العادة ولا تنضى الى القتل غالباً وسمعت من مطلع الاسرار  
الالهية أن الفتوى على قولهما وأما هذه الدلالة ففيه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف  
فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم (مسئلة) جمهور الحنفية والشافعية على أنه أي الفجوى (ليس  
بقياس وقيل) هو (قياس جلي واحتماره الامام الرازي) من الشافعية وبعض من أيضاً قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به  
عند من قال انه ليس قياساً بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخى الذى كان من الثقات انه  
لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي (لنا أولاً أنه) أي الفجوى (يدينى وله ذات ثبت  
به الحدود ولا شيء من القياس كذلك) أي يدينى ما مثبتاً للحدود (وفيه ما فيه) لان الكبيرى ممنوعة لان المخالف يدعى كونه قياساً  
جلياً ويعترف بكونه مثبتاً للحدود هذا ولأن تنوع الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس الا أن يحزر  
الدليل هكذا الفجوى فهم المناط فيه يدينى للعارف باللغة وان كان الحد في المسكوت نظر بالخفاء المناط فيه والقياس ليس  
كذلك والحق أن الذى يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات راذلم يعمل به مشايخنا فافهم  
(و) لنا (ثانياً القطع بالافادة) أي بافادة الفجوى الحكم (فيل شرع القياس) ولذا كان يفهم عندهم من لا يتدين من التهى  
عن التأنيف التهى عن الضرب (فلا يكون قياساً شرعياً) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على  
الشرع) فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع (ولهذا أثبتته الحكماء) وهو عموماً لا مع أنهم غير متشرعين بشريعة (نعم اعتباره)  
أي القياس (شرعاً) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً (و) لنا  
(ثالثاً الاصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجماعاً واهناً قد يكون مثل لا تعلم ذرة) فانه  
يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الذرة جزء منه ودخل فيه فلا يكون قياساً لان اختلاف الوازم يستلزم اختلاف الملازمات

﴿القسم الثالث في الامر والنهي﴾

فنبدا بالامر فنقول أولا في حده وحقيقته وثانيا في صيغته وثالثا في مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجوب أو التندب وفي التكرار والاتحاد واثباته

﴿النظر الاول في حده وحقيقته﴾ وهو قسم من أقسام الكلام اذ ينشأ عن الكلام ينقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار فالأمر أحد أقسامه وحده الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حده الأمر أنه طلب الفعل واقتضاه على غير وجه المسئلة ومن هو دون الأمر في الدرجة احتراز عن قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والولد من والده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد وان لم يجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب الا لله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي وجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير (كذا في شرح المحتصر) لكن هذا المنع انما يوجه لومنع ثبوت الاجماع فإنه بعد ثبوته لا يقبل المجموع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقطة ثقات قلت مانعناؤه انما هو عدم اندراج اندراج الجزئي تحت الكلّي بحيث يكون الفرع متناولا لايه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط (بل في المقدمة الثانية) أيضا من أن الأصل هو اندراج في الفرع (لان الأصل هو الاقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الأجزاء الاقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التاويل بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة أن دخول الأصل في الفرع في بادئ الرأي ممتنع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه (قالوا لولا المعنى الموجب وجوده) أي وجود حكم الأصل (في الفرع لما حكم) فيه فثبت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها) فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية تغير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله) أي تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فلاحظ المناط انما هي ليعلم تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياسا وتقصيلا أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دالة النص فعند الجملة لا دالة لغوية للتركيب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظاهرا قياسا زعم أن الدلالة عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فتدظر أن النزاع معنوي تظهر فائدته في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا كما اذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه شرط القياس وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط لتناول اللغوي (قال به الثاني للقياس) كذا ود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم ينكر) فقبول المنكر له الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم توجه فلا يرد على الكلام على السند فافهم (ومنها الاقتضاء وهو دالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه) وهي في الاخبار تكون بالصديق اعتقلا أو شرعا واحتراز بقوله دالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدما متعجبا بالاعتقادي) من الكلام لان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم الا لازم المتقدم اقتضاؤه بخلاف المتأخر) فالمراد بالمتقدم ما يعتبر مقدما للتحجج الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما عرف في فصل العام فان ما كان متناولا لا قدر في نظم الكلام (ويقدر) أي يعتبر (بقدره) أي ما يقتضيه الصحة (لأنه ملحوظ ضرورة) فيتم قدر بقدرها (فيحفظ) منه اذا كان عقدا

أمر أباه والعبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمرا وان لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون أمرا ويكون عاصيا بأمره فان قيل قولكم الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور وأردتم به القول باللسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الأول هم المبتنون لكلام النفس وهو لا يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلا عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسها ويتعلق بالمأمورية وهو كالقدرة فاهم القدرة لذاتها وتعلق بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم إلى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل وتارة بالالفاظ فان سميت الاشارة المعروفة أمرا فجازلانه دليل على الأمر لأنه نفس الأمر وأما الالفاظ فمثل قوله أمرتك فاقضى طاعته وهو ينقسم إلى الإيجاب ونذب ويدل على معنى النذب بقوله نذيتك ورغبته فافعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعا من الأركان والشرائط فان الضرورة تسقط إياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثم استغنى البيع عن القبول) مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال السيد عبد أعتق عبدك عني بألف فقال أعتقت عنك فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الأمر ولا حاجة فيه إلى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العمق عن الأمر ويكون الولاية ويتأدى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أي لا تستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلا فلو قال أعتق عبدك عني ولم يقل بألف لا يصح هذا بان يتقدم هبة ولا يمكن اعتبارها بالتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان أعتق لا يقع عن الأمر الا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصوص فافهم (ولا يعم) هذا المقتضى (ولا يخص لانه زيادة أو نقصان) أي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكر معاقل كيف لو كان الضرورة إلى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل يرد بالعموم عموم يترب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للتمكيم وانما يتبهرل تصحيح مراده في ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل خبزا تعين والا لا كافي المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولا ثم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه أمرا عاما فالخصيص افساد للكلام وان كان أمرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فالهبة هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل أن يخص ويصرف عن الظاهر بمخصص فلهذا وضع ما عليه الامام فخر الاسلام أن المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كإزعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة أيضا تأمل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسأل القرية ليس منه) فان المحذوف لفظ أراد المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم اما كان بعض الصور التي اشبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسأل القرية يفسر القرية مضافا اليه وكذا الوكيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه (بخلاف المقتضى) فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور المحذوف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التأويل ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذا تسقى موسى اقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا أي فاضرب بعصاه الحجر فانفجرت (من هذه الاقسام) ترجع عند التعارض ما هو أقدم وضعها فتمتد العبارة على الاشارة لتكون الأولى مسوقة لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعيار فيتساقطان وبقي النظم ما لم يفهم به كذا في الكشف والدلالة ترجح على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالة لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت فافعل فإن تركت فانت معاقب وما جرى مجراه وهذا اللفظ الدالة على معنى الأمر تسمى أمرا وكان الاسم مشتملا بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فهمها أو يكون حقيقة تدفق المعنى القائم بالنفس وقوله افعل تسمى أمرا مجازا كما تسمى الإشارة المعروفة مرارا وتارة ومثل هذا اختلاف جارفي اسم الكلام أنه مشترك بين معنى النفس وبين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الغريب الثاني هم المنكرون لكلام النفس وهو لا ينقسم إلى ثلاث أصناف وتحتوي على ثلاث مراتب ((الحزب الأول)) قالوا لا معنى للأمر الا حرف وصوت وهو مثل قوله افعل أو ما يفيد معناه وليس ذهب البلخي من المعتزلة وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه وأنه لا يتصور أن لا يكون أمرا فقل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدر للإباحة كقوله وإذا حلتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو مناسكة للجنس فلما استشعر ضعف هذه المجاهدة اعترف ((الحزب الثاني)) وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمرا بمجرد

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أسلا كما في الإشارة على ما يقصد كما في الدلالة أو ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تأمل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا بقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارة أما العبارة فكما العام الخصوص وأما مساوفا فظاهر أنها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان أعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج بوجبه فتدبر (وأما الشافعية فذهبوا إلى الدلالة (المنطوق) وهو مادل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضمننا أو التزاما (والى مفهوم بخلافه) أى الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسمان الدلالة وما في مادل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو مادل مطابقة أو تضمننا وغير صريح بخلافه) أى ما لا يدل مطابقة ولا تضمننا (فيبدل بالالتزام) وعلى هذا الالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدركوه في المفهوم (وينقسم) غير الصريح (الى مقصود من المتكلم) دلالة (وذلك) أى المقصود بالاستقراء أما أن يتوقف عليه الصدق بخلافه عن أمي الخطأ والنسيان فإنه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو ان الخطأ والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (السخة عقلا نحو أسأل القرية) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو أسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه صحته (شرعا نحو أعتق عبدك عنى بكذا) فان الأمر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاء) وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولا فلان الكلام المحذوف دلالة عليه وان نسب الى اللفظ نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام المحذوف فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان اللفظ يدل على معناه مطابقة وكذا اللفظ فافهم (وأما أن يشترن) الكلام (بحكم) لو لم يكن تعليلا كان بعيدا عن أن يتفوه به صاحب تمييز فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم (كقران أعتق) رقية (بقول أعرابي وقعت) في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجد رقية تعفها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الأمر بالاغتياق ان وجد وقرانه سؤال الاعرابي يدل على أنه لو لا التعليل كان بعيدا (ويسمى ايماء وتنبها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبها مع أنه مقصود فالأولى أن يقال أن يتوقف أولا (و) ينقسم (الى غير مقصود ويسمى إشارة ومثلا) بقوله صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم انهم ناقصات عقل ودين فثبت ما نقصان دينهن فقال (تمكث شطرا عشرها) أى نصف عمرها (لا تصلي فله يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث يبيح لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما فزمان الحيض كذلك الآن الحيض لما وجد أقل منه قطعا لم أنه أكثر مدته والطهر لما وجد أكثر مدته علم أنه أقل مدته وانما الاختيار هكذا في اللغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولا فان الحديث ضعيف غير صالح العمل قال البيهقي لم تجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن

صغته ولذا تبطل لصغته وتجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من النائم  
والمجنون أيضاً لم يكن أمراً القرينة وهذا يعارضه قول من قال انه لغیر الامر الا اذا صرقتة قرينة الى معنى الأمر لانه اذا سلم  
اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحواله البعض على الصيغة وحواله السابق على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة  
العقل ولا ينظر ولا ينقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف (الحزب الثالث) من محقق المعتزلة  
انه ليس أمر الصيغة وذاته ولا يكون مجرداً عن القرائن مع الصيغة بل يصير أمراً بثلاث ارادات ارادة المأمور به واردة احداث  
الصيغة واردة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المأمور به وهذا  
فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمين وقوله كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الايام الخالية  
أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بوعده ووعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

النورى أنه باطل والذي في الصحيحين عن أبي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أقصى  
ونظر الى المصلين فرأى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أرى تكنن أكرأهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكننن اللعن  
وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله  
قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم  
قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما ما نسبنا قال المصنف (وهو انما يتم لو كان الشطر بمعنى النصف)  
كما هو (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الاياس والحبل والصغر) والأولى اسقاطه فان الصغر لا يدخل له في نقصان الدين فلا  
اعتداده (لاحيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوماً وأيضاً ان استيعاب  
المدّة نادراً جداً لا يصح أن يبنى عليه (بل) الشطر ههنا (بمعنى البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس  
شطر الشيء بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للاشارة المذكورة وأما ما نسبنا فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله  
وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام وأما ما نسبنا رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه  
لكن حسن مروي بطرق كثيرة كفي فتح القدير والصريح مقدم على الإشارة فافهم (والمفهوم امام مفهوم موافقة وهو دلالة  
النص) وقد مررت (ويسمى لحن الخطاب وامام مفهوم مخالفة وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق) نفياً كان أو اثباتاً (المسكوت)  
بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشرطه) أي شرط تحققه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفي الحكم  
عن المسكوت) والموجب سواء (كظهور الأولي أو المساواة) ادعى ههنا التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في  
الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخرج العادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لان الحكم (وكونه  
جواباً للسائل) عن حال المدكور ان حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على التثني أصلاً  
للتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو ثبوت نقيض حكم  
المنطوق لمساواة جديفة الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاة الحنفية  
والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة)  
يعني أن التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافنا وقد يعبر ويقل انه موضوع أو مستعمل استعمالاً  
شائعاً (لا كسكات البلغاء) فانه لا نزاع في أنه قد يقتضيه البلغاء أحياناً لا أن البلغاء يقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى  
حتى لا يكون الكلام الذي خـلا عن نفي الحكم عما عداه ولم يظهر له فائدة أخرى يليقاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة  
من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم ثابتاً في نفسه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا ولا أقول دلالة  
المفهوم نظرية تجهولة أبداً ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الأولى  
فلاهما) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى انما فاهو مجهول أبداً) فان النوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سما  
في كلام الشارع) فان العقول تعجز عن الاحاطة بنوائده (ان قيل ربما يظن) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لتألي  
القطع به فاننا لا ندعي النطق بالمفهوم (قلت ههنا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله من يمدخولهم الجنة وكاره امتناعهم اذ يتعذرون به ائصال الذنوب اليهم وهذا ظلم والله سبحانه يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة وارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل الامر معنى وراء الصيغة حتى نراد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فاشهر وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعَل مع ارادة الفعل من نفسه أمر نفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو مقتضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضى الفعل بل مقتضى دواعيه وأغراضه ولهذا لو قال لنفسه افعَل وسكت وجد ههنا ارادة الصيغة وارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقة اقتضاء الطاعة وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المأمور به فان السيد لا يجحد من نفسه عند قوله لعبد اسقني أو أسرج

فيمحق مجعولا بل ينتفي المفهوم من الاصل (ولأن تقول الظن قد يلاحظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما موهما للتخصيص والتصرف ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عدا ما بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية (وقد يلاحظ) الظن (تبعا) بان يتكلم لا فائدة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والمائدة) المنفية (الاول والشرط) للمفهوم (الثاني فافهم) ولأن أن تحجب عن أصل الارادته لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لكثرة ما لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها الانادرا اذ لا أقل من أن الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كافي للتعبير باللقب وعلى هذا سندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كفاي سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو متعلقاته لا يتخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم أصلا فتدبر (و) لنا انما نأثر المسكوت محلا للاستدلال بالأصل أو تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يتخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت المفهوم أصلا قيل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول الكلام مالم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير وافي فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبوعه والفوائد الأخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يتخلو كلاما عن واحد منها فلا يتخلو كلاما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلا فافهم ولا نزل فانه منزلة (و) لنا (ثالثا) لو ثبت المفهوم (الثبت في الخبر لان العلة الخدرة عن عدم الفائدة) وهو مشتق بينهما (والثاني باطل لانه لوقال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعافاة) فيها (ضرورة والتزامه مكاراة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والاذنساء هذا والحق أنه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعافاة الا أنه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعافاة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لوضع الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم الحكم) (خارجا) وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا يدخل الاخبار في ثبوت الحكم أو انتفاءه في الخارج (بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا خارج له فوجب الزكاة هو قول أو جبت فاذا انتفى القول) الذي هو الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فان نفي الحكم وانتفى الفرق بين الخبر والانشاء فاللازمة ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه) لا كونه محكوما بنفي الحكم (لان حاصله عدم التعرض) للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لا انتفاء المثبت وبه نقول أيضا فانه قول ببقاء المسكوت على الأصل فافهم فانه ظاهر جدا (واستدل أولا) بان لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة أو حكما أو بالاحاد (ولا تواتر) ههنا (حقيقة أو حكما كالاتحاد أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا) بيننا وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم يتكره الأئمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتبعية (والاحاد لا تنفيذ مثله) لاشتراك الكل

الدابة الارادة السقي والاسراج أعنى طلبه والميل اليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لم يقران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور ابراهيم ارادة اذا كانت كلها ارادة أو ينكر وقوعها بارادة الله فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدي الى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراداً كتر ما يجري على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضاً منكر فاما المخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاصحاب الى تميز الامر عن الارادة فقالوا قديماً السيد عبده عما لا يريد كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عذره لخالفه وأمره فقال له بين يدى الملك أسرج الدابة وهو يريد أن لا يسرج اذ في اسراجه خطر واهلاك للسيد فيعلم انه لا يريد وهو أمر اذ لو لا ما كان العبد مخالفاً لما تعد عذره عند السلطان وكيف لا يكون أمر او قد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل أنه قديماً عما لا يريد هذا انتهى كلامهم وتحت غور لو كشفناه لم تحتمل الاصول التفصي عن عهده ما يلزم منه ولترزنت به قواعد لا يمكن تداركها الابتغى بها على وجه يخالف ما سبق الى اوهام أكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والتميم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لا نسلم أن الآحاد لا تفيد (بل تفيد القطع بقبول الآحاد عن الاصحاب) والتحليل مثلاً في وضع اللفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الآحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحديتهم هذه التراكيبات وينبغيها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا غوطب فيعلم كل أحد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب العلمية الاستعمال فانه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الآحاد) البتة بل لا يبعد أن يقطع بخط الواحد الناقل (وان قبل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب المدحوف والصفة متعارف عند الكل فالوكان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعاً متواتراً ولا تقبل فيه الآحاد فافهم فقد ثبت المطالب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة (قيل) في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (دليلكم على النفي اما عقلي وهو) أي العقل (لا يستقل أو نقلي الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكماً وليس كذلك أو أحادي ولا يكفي في مثل هذا وهذا الابرار نقض اجالي ويمكن أن يحجر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و (اذ فرض أن لا عقل له) أي للوضع زالا للنقل تواتر افعدهم) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا علوم قطعاً أن لتواتر في النقل البتة فيعلم أن لادلالة أصلاً اذ علمت البتة التواتر فسبب (وهذا ليس باستقلال للعقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (تدبر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلال (تأني الوصح) المفهوم (لما صرح أذكر كلمة السامعة والمعروفة لا محتملاً) أي في جملة (ولا متفرقا) أي في جملتين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا تنقل له أف واضربه) في كونه جماعين متنافيين فان قوله أذكر كلمة السامعة يدل على عدم وجوب كلمة المعروفة واذا عطف المعروفة دل على وجوبها كما أن لا تنقل له أف يقتضي النهي عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بانه) أي مفهوم المخالفة (ليس كفهوم الموافقة لقطع ذلك) أي مفهوم الموافقة (وظنية هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضعف الضعيف مع القوى) الذي هو منطوق والمعروفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوى ولك أن تقر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام أفهم المتنافيين في المثال المذكور وان كان يترك أحدهما للظنية كما يفهم المتنافيين فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتأمل فيه (و) استدلال (ثالثاً لو ثبت) المفهوم (لثبت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيراً كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضاعا فامضاعة) فان مفهومه أكل الربا لا يمكن أضعافاً وهو مخالف للنصوص المحرمة للربا بالتليل أيضاً (وهو) أي التعارض (خلاف الاصل لا بصار إليه الا بدليل) ولا دليل (فان أقيم فبعد صحة كان دليلاً معارضاً) لدليلكم (لفظيتمها) فيفسا فطان فلا يثبت المفهوم ولعله أراد بالتعارض التضال المانع اجتماعهما طاقاً فانه يكفي في المطالب لا التعارض بمعنى تقاوم المحتجين المتساويين في القوة حتى يرد أن وجود

(الناظر الثاني في الصيغة) وقد حكى بعض الأصوليين خلافا في أن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة خطأ فإن قول الشارع أمر تكلم بكذا أو أنتم أمورون بكذا أو قول الخصائي أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإذا قال أوجبت عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مشايرون على فعل كذا أو أنتم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله أفعل هل يدل على الأمر معجزة صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه يطلق على أوجه منها الوجوب كقوله أفم الصلاة والنسب كقوله فكاتبوهم والارشاد كقوله واستشهدوا والإباحة كقوله فاصطادوا والتأديب كقوله لابن عباس كل مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله

المتعارض كثيرا غير بين والتعادل في حيز الخفاء فافهم (وأجيب) بأنه (منفوض بحجية خبر الواحد) فإنه لو كان حجة لوقع التعارض لأن أكثر آحاد معارضة فلا يصار إليه بالأدليل وإن أقيم بكون معارض الأدلة نافية تساقطان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه (و) أجيب أيضا بأنه (منفوض) (بترجيح بينة الخارج) مع بينة ذي اليد مع أنهم ما يتعارضان في تساقطان وبقى المدعى في يد ذي اليد على الأصل والحل أن بعد قيام الدلائل يعدل عن مقتضى الأصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين مانحن فيه وصورتي النقض فإنه لم يفهم ههنا دليل خال عن الدخول حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل بخلاف حجية خبر الواحد فإنها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الأصل وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد بل بينة لا تثبت شيئا فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينهما إذا كانت بينة ذي اليد على النتائج لوجود التعارض وترك المدعى في يد ذي اليد كما عند بعض المشايخ أو يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضا فليتأمل فيه (و) استدل (رابعاً) بأن المفهوم لو كان لكان داخل في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام (الست باحدى الدلالات الثلاث) وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة (ولا يكون منطوقاً) لأنها ليست على المذكور (وفي المنهاج التزام الالتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الافادة) لأنهم عدوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روي سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التام) أيضاً لأن النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنيًا واعتبار ذلك لو شرط في الدلالة الالتزام العقلي حتى لا تكون دلالة حاتم على الجود حين استعمل في معناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن إليه سواء كان لازماً ذهنيًا أو عرفياً ويفهم بعد التأمل كما مر في أمثلة الأشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي أن لم يكن هناك فائدة أخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع الآن صاحب المنهاج يحججه فافهم وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعاً وتارة كونه معنى التزاماً فافهم مثبت المفهوم (قالوا أولاً صح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي البدائع أبو عبيد بالهاء وهو معمر بن المنثري قيل صرح به إمام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الإمام وقيل لا تنافي لجواز فهم كل ما نقل الإمام عن واحد من المشهورين عن الآخر (فهمه من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لئلا الواحد يحل عرضه وعقبته) رواه أحمد وفهم منه أن لا يغير الواحد لا يحل عرضه وعقبته (و) صح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (مطل الغني ظلم) أن مطل غير الغني ليس ظلماً (وكذا عن الشافعي) صح فهمه (وهما) إمامان (عالمان بالغة) فالقول قولهما (والجواب أولاً) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية (لعله) أي لعل فهمه منهم ما في هذا المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة أخرى) فعلة حل العقوبة الواجدان وكذا علة الظلم الغني فبأنه ينتهي الحكم (وليس هذا باللغة) ولأن أن تقول أن إنداء المسلم كان حراً ما بالضرورة والقاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وإنما جيز الإنداء في المديون الواحد دفعاً لظلمه ووصولاً إلى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم النعدي ولا وصول إلى الحق فيبقى على أصل الحرمة وعلم هذا الأصل أن تخصيص الواحد والغني لأن الفقير حكمه بخلاف ذلك لأن التخصيص يدل على نفي الحكم هذا لكن أتباع الإمام الشافعي نفوا وعنه أنه المفهوم لأجل الوصف فلا تسمى هذه الوجوه إلا نفها من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لأن يمتلي جوف أحدكم فيمسخ به من أن يمتلي شعر أدم الشعر أو يمسح به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لكان ذلك الامتلاء من معنى فإن قيل له كذلك فلا يس فيه أي ساد دليل على فهمه

والا كرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا فرقة خاسئين والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله اصبروا أو لا تصبروا والانذار كقوله كما وادعوا والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والتي كقول الشاعر \* ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي \* ولكمال القدرة كقوله كن فيكون (في) وأما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم وللكرامية والتحقير كقوله لا تمدن عينيك وليسان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكننا إلى أنفسنا طرفة عين واللباس كقوله لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله لا تسئلوا عن أشياء ان تبدلكم تسوكم فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر وسبعة أوجه في اطلاق صيغة النهي

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء وأما معرفة القليل فسكوت عنه فيبقى على أصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لاذم الكثير والسكوت عن القليل للعالم المذكور (والقول بأنه تجوز) مجرد (لا يقدح) في الاستدلال لان الظاهر فهمهم من التوصيف (ممنوع) كيف لا وقيام احتمال الخلاف بقصد الحققة عن الحجة وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل (و) الجواب (ثانيا) عورض بما صرح عن الأخفش من (الثلاثة) أي الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد شيخ سيويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيويه وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب نعلب والمبرد وكل منهم أم في اللغة كذا في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيويه لأنه يكون هو المراد عند الإطلاق كذا قيل (و) الامام (محمد) بن الحسن (الشيبياني) من أنه لا مفهوم للصفة (وهما امامان في العربية قال) الامام (محمد) بن علي بن ثلاثين ألف درهم فأنشئت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه) هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتسابه العلوم العربية فإذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما (ولو ادعى السليقة) في أبي عبيد والشافعي رضي الله عنه (أو العلم البالغ) فهم ما العربية (وقوة صحة النقل) عنهما (فالشيبياني) الامام (كذلك) في السليقة والعلم والنقل عنه قوى أصح متواتر لكثرة الاتباع له (بل) الامام الشيبياني (أولى لتقدم زمانه علمهما) فان الامام محمد بن أحمد ولد سنة اثنين وثلاثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة تسعين ومائة وهي سنة وفاة الامام الهمام أبي حنيفة كذا نقل النقات ونقل المصنف عن التقرير بأنه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع وثمانين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين أو ثلاث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيدة معمر مات سنة تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان أبو عبيدة معمر كما نقل عن امام الحرمين فأى نسبة له مع الامام محمد فإنه نسب اليه الخروج والعيادة الله وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خارجي أعلم منه وأما الامام محمد فامام في التقوى ووعاء من العلم فافهم ولا ريب لأحد في أن الفضل للتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد استغنى النجاشية عن تأليف علم النحو والصرف (وقدر روى تلذذهما) نقل بعض الحنفية تلذذ الشافعي له وبعض الشافعية شذوا التكبر عليه وقال ابن تيمية والذي صح من اطرافه اياه في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكرامات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا أنه ان سلم فهمهما فأى حجة فيه لم ينبت الاجماع فلهما العلم انما فهمما بناء على ما ذهب اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبا (واعترض بان الميثب أولى من النافي لان الوجدان) للدلالة حين الاستقراء (يدل على الوجود قطعا) كما في سائر الدلالات (وعدمه لا يدل على عدمه الاطنا لعدم الاستقراء التام) ولا يقيد القطع فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسيط الدال والكلام ههنا في ادلالة نوعا) لان المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا واذا وجد المستقرى بعض التركيبات بل الأ كتر غير الدلالة لعدم الشخصية قطعا (وعدمها شخصها يدل على عدمها نوعا) (لان كل ما هو للشي نوعا فهو له شخصا) لان النوع موجود في الشخص (ولا عكس) أي لا دلالة لشخصه على وجوده نوعا لاحتمال أن يكون للخصوصية مدخل (فعدم الوجدان يدل على عدم قطعا) فيكون النافي ههنا أولى من الميثب ولا أقل من أن يكون مشله فافهم (نعم في الدلالة شخصا لا يدل على عدمه الاطنا لعدم الاحاطة بجميع استعمال اللفظ الشخص) فيجوز أن يكون دال في بعض

فلا بد من البحث عن الوضع الاصلي في جملة ذلك ما هو المتحيز به ما هو وهذه الاوجه عذرها الاصوليون شغفهم بالكثير وبعضها كالمنداخل فان قوله كل مما يليك جعل للادب وهو داخل في النذب وادب مندوب اليها وقوله تمتعوا بالانذار قريب من قوله اعلوا ما شئتم الذي هو للتمديد ولا يتناول بتفصيل ذلك وتخصيصه فالوجوب والنذب والارشاد والاباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والنذب الا ان النذب لشواب الآخرة والارشاد للتنبيه على المصلحة الدينية فلا ينقص ثواب ترك الشهاد في المداينات ولا يزيد فعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الاباحة وقال قوم هو للنذب ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا مسامح لهذا أصلاً لأنه قبلما يتناول الكلام من جزئ من جزئياته (فافهم) هذا كلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعماله فاذا لم يجد في أكثر الاستعمالات الدلالة لا علم أن الدلالة له وضعاً فان الدلالة الوضعية لا تختلف عن اللفظ في الطلاق في استعماله فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لأولية للثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي أيضاً عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (ثانياً) (الاولى المفهوم) مفهوم الصفة (خلال التخصيص) بالوصف (عن الفائدة) لأنه لا فائدة غير المفهوم بالغرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوماً أيضاً خلا عن الفائدة قطعاً (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الاحاد (قال شارح أجدد) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولاً) هذا الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعاً كم ذلك (اذرب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقر بيب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صورته المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا تنج مدعاً كم لا ناسلم الدلالة بلاغة واتخاذ مذهباً حتى يرد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأنهم ما في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثانياً) هذا النحوم والاستدلال (اثبات الوضع بالفائدة) وقد نهى عنه كما تقدم (وبهم هذا يدفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة) لا فائدة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضاً اثبات اللغة بالفائدة (وأما دفعه بالزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو أثبت المفهوم به دار البتة (فدفع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلاً وعيناً) فثبت المفهوم عقلاً أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عيناً يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الان وهذا (كالعلة الغائية) فان العاقل يتوقف على وجودها وهذا هو يتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالاً بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لا فائدة سواء تعين بالارادة) ومن جملة المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقد مر النفي عن المهرة) وتفصيله أنه ان أرادوا به أن الاستقراء على أن المفهوم يراد عن عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخوا عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد أقل الفوائد التعبير عما قصده الحكم عليه ثم الاستقراء اعني يدل على أن ههنا حكم في المسكوت مخالفاً لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون طابرة العدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانتهام والاستقراء ان دل فسد على انتهام الفوائد كلها في مواد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ والأخرى صار فذلكم محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهمما كان في الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والقيد أيضاً قيد زائد فوايه سلمنا أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاء انتفاء الحكم بل انتفاء من جهة المتكلم فقط فليزم السكوت في غيره واعلم هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث يتفي بانتفاءه يكون قصداً المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حبان عبد القاهر فان عدم الانتهاج مع سماع التركيبات قد ثبت من الميرة الذين لا اعتداف في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثله لم يثبت عنهم فاعلموا في أمثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه وان أرادوا به أن الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة ما وانه ان في سوى المفهوم تعين فإريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام ثملاً عند عدم

ماعداه الا بقرينة وسيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء مطلب أم لا والثاني في بيان أنه ان اشتمل على اقتضاء والاقتضاء موجود في السبب والوجوب على اختيارنا في أن السبب داخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما أو هو مشترك (المقام الاول في دلالة على اقتضاء الطاعة) فنقول قد أبدع من قال ان قوله افعل مشترك بين الاباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء فان ادرك التفرقة في وضع الالفاظ كلها بين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منتقولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لافي فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل مجمل سابق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً عنها

قرينة واحدة أو عند قرينة أكثر من واحدة وقبلنا بخلاف الكلام عنه وان أريد أنه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الأخص فافهم واستقيم فقد بان لك بآتم وجهه أن الحجة منقطعة لا تصلح للجمعية (و) الجواب (ثالثاً الخلو) عن الفائدة (ممتنع اذا اشعار بالعلية وغيره مما هو) من الاستدلال بالأصل واخفاء حال المسكوت وتركه محضاً لا جهاد وغير ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقص مفهوم اللقب انما المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يحتل الكلام قلنا التعبير هنا أيضاً بالمركب التقييدي متعين وبدونه يحتل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للمنطوق في الحكم فبلغوا الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا في اللقب أيضاً أن ما وراءه من المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم فيحسن التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ويعرى التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق أن المقصود في اللقب ليس الا الحكم على المقرب وان كان غير ما أيضاً مشار كاله في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يحتل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف أيضاً فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي تحتل بدون ذكر الصفة وفهم واستقيم والجواب خامساً أن الفائدة التخصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بعددا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقاً واعترض عليه الشيخ ابن الهمام أنه ليس ماعداد محال الوصف داخل فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة كاه في الغنم زكاة لا سيما في السائمة كان له وجهه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولك أن تقر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة وان كان ماعداده مشار كاله فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محالاً لأن تنصيصهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصافي المقصود فيقيد بالصفة لكون نصاف المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكاة حصل المقصود لكن لم يكن نصافه لاحتمال تخصيصه بالمعاودة فقيل في الغنم السائمة زكاة للتخصيص في المقصود وفهم (و) قالوا (ثالثاً) لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاً عنفت الشافعية ولو لا الفهم) لنتي الفضل عن غير الحنفية (لما نفروا) فعلم أن التركيب دال عليه (أقول الأولى) أن يقال (لوقيل الفقهاء الشافعية فضلاً عنفت الحنفية لثلا يرد) على المشهور (أن نفرتهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا ينبغي به في الواقع لكن ردمه على هذا أيضاً بان نفرتهم لكون الكلام صادراً ممن يرى المفهوم فيكون قصده اليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفير (لتركهم على الاحتمال) في الفضل والمسكوت عن حالهم لا لنفهم ذمهم وهذا التنفير (كما نفرتهم عن التقديم لاحتمال أن يكونوا للتعظيم) لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعاً) قال عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأزيدن على السبعين) فيما روى الطبراني حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي بن ساول رأس المنافقين وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أتصلي عليه وهو منافق وقال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سأز يد على سبعين (فهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أن ما زاد) على سبعين (بخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحداً من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لوتم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة) فثبوتها يستلزم ثبوتها (والجواب) لان سلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل هذا منسبه (تأليف بدليل اتحاد الحكم) في سبعين وغيره (لأنها للبائة) والمعنى ان تستغفر لهم مرارا كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي

ليست لسانى مترادفة على معنى واحد كما أن أدرك التفرقة بين قولهم في الأخبار قام زيد ويقوم زيد ويزيد قائم في أن الأول للماضى والثانى للمستقبل والثالث للحال وهذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل وبالمستقبل عن الماضى لقرائن تدل عليه وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الامر عن النهى وقالوا في باب الامر افعل وفي باب النهى لا تفعل وانهم ما لا يبيان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا أمر نعلم بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر اللغات لا يشك كنفاه في إطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الإباحة في قواعد الاحوال فان قيل هم يشكرون على من يحمله على الإباحة لانها أقل الدرجات فهو مستيقن قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه محتمل للتهديد والمنع فالطريق الذى

عبد الله يعنى ابن أبى ابن ساول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكن فيه أباه فأعطاه ثم سأله أن يصلى عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلى عليه فقام عرفاً أخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله تولى عليه وقد نهى ربك أن تصلى عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم انما خيرنى الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وسأز يدعى السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأزله الله عز وجل ولا تصلى على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتجبر قلوب الأولياء المحافظين على الأدب لانه لو كان الصلاة ووعده زيادة على السبعين للتأليف فقط وقد قال أمير المؤمنين نهى بآية المؤمنين نهى بآية العجمان واخفاء المراد من الآية وشأن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم رى عنهما ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فمع أنه يأبى عنه سياق الآية وما فى سورة المنافقين سواء غامهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم لم يجز وعد وسأز يدعى سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وإنما دل الآية البارزة بعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة وإنما يلزم فنقل هذا المنافق على أهل بدر الذين هم خيار الأمة فانه ما كبر عليهم أريد من السبعة والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد بكثير عليهم فلاجل هذه الشبهة حكى الامام حجة الاسلام رأس المتأدبين بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابداء انقطاع بيان لا كلام على السند لكن يخدمه أن أسانيد قد كثرت بحيث لا بعد لوداعى الشهرة والذى عنده هذا العبد فى هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه كان مبنيا على زعمه أن قوله تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلاة والسلام بأنه لا تخيير كما قال خيرنى الله تعالى وقوله سأز يدعى السبعين ليس لبيان العدد بل معناه أستغفر مرارا كثر وهذا ما بلغه فى جواب أمير المؤمنين يعنى لما خيرنى الله تعالى فاختار الاستغفار ولا أقبل قولك بل أستغفر مرارا كثيرة وإن كان لا ينفع وليس هناك متعلقا بآية والمراد فيها من السبعين الكثرة أيضا يعنى لا يغفر لهم الله أصلا وإن استغفرت مرارا وكثيرة وإن كان لا ينفع وإن كان بخير المصطفى من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره ليعتفع به ذلك المنافق وكيف ينفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة أن يختار ما كان مناسباً لرحمته ومكارم الاخلاق ولما اطاع أمير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يلقى الصلاة عليه وإن كنت خيرت لم يلقه عليه وآله الصلاة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من القوائد ولما جرى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوجه ينزل على مقتضى رأى أمير المؤمنين عمر ورأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهى ففسخ التخيير بهذه الآية وسخر الاستغفار للمنافق والدم صلاة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافرا مشرئاً عاملاً استغفرون لآل مالم أنه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روى فى صحيح البخارى وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورحمة الله المين فوجب الاستغفار رضى هذا الوجع لا لانتفاع الباطن والله تعالى أعلم بصدقته الحلال (ولو سلم اللههم) بكون حكم الزائد بلا فقه (فبناء على الأصل) لان الأصل فى دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة السلام الاجابة الالاميل قد عدم فى الزائد على السبعين (وشى) أى البناء على الأصل (أصل متأصل فى هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (ومنها) فهو السرد (وهو) انه فى الفقه عند انهاء السرد (وهو) كالفقه (أى) فهو السرد كفهوم الصفة (زقيل) هو (قوى) منه وقال به جميع من قال بانه هو المفقود وبعض من لم يقل به

يعرف أنه لم يوضع لئلا يدعى عرف أنه لم يوضع للتخيير الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لأن قبيل البحث عن الوضع فاما نقول هل تعلم أن مقتضى قوله أفعل للتخيير بين الفعل والترك فإن قال نعم فقد باهت واخترع وإن قال لا فنقول فأنت سالك في معناه فيما قبل التوقف فيحصل من هذا أن قوله أفعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي أن لا يوجد وقوله أجبك لث فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فان الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذا ما أرشد إليه إلا أن الارشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا والنسب لمصلحة

كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما تقرر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تكرهوا فتيانكم) على البغاة ان أردن تحصن (الآية) واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لوفاته يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولأن تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزام رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما اذا كان المقدم أخص لغة وهذا كما باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استعالة في لوفاته فانه خصوص الاستعمال لغة لا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفا وعقلا ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الاخص والاعم أصلا وشنا عته بينه فافهم مثبت ومفهوم الشرط (قالوا) ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتباه) من اشتراك الاسم (اذ الكلام في الشرط النكوي) ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرط الابقاع الحكم) من المتكلم (لاشبوته) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الانتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الابقاع والانشائية انتفى الحكم انه مثبت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هنالك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها (فمدلوا) منه (الى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الاول للثاني (غالبا والاصل عدم التعدد) في الاسباب (فيمتنع السبب بانتفائه) غالبا وهو المفهوم (قلنا) لا نسلم استعماله في السببية غالبا فانه كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضامين مع أنه لا سببية للاول و (لوسلم) استعماله في السببية غالبا (فهذا ليس باللفظ) (دلالة) (حق) (يكون النفي) (حكما شرعيا) مدلول لا كلام (بل) هذا (بالعقل) وهو قول الحنفية ان عدم أصلي) أي ليس من هذا الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر (لا لغوي) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) ان لم يجوز تأخير المخير المخصص (أولا يخص) ان يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع) منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملك أيمانكم من فتيانكم المؤمنات (الآية) خلافا للشافعي ومن تبعه) فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكم شرعي يخص من عموم حل النساء وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة الى هذه الآية أي انها غير مثبتة لحلها فلا يصلح ناسخا ولا تخصيصا فتدبر (و) قالوا (ثانيا قول يعلى) بن أمية (لعمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنه) مما بالنا تقصير وقد أمنا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا فقد آمن الناس (فقال يعلى) ما عجبت مما عجبت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم) وأقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء التقصير عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ و (جواز بناءها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الأصل وهو الاتمام) لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الأصل فان قلت قد روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر فالإتمام ليس أصلا حتى يفهم من الأصل قلنا لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأنخص عن ظاهر الآية ففهمي كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما سارع فيه التفسير وكفى عنده بالسفر لأنه موضع التقصير ففهم أمير المؤمنين له أنه لأن تقرر الرأى كعينه معاني

في الآخرة والوجوب لحياته في الآخرة هذا اذا فرض من الشارع وفي حق السيد اذا قال لعبد فاعمل أيضا تصورك ذلك مع زيادة  
أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقي عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى وإن الله غني عن العالمين  
ومن جاءه فاعلم بجاهد نفسه وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم منهم من  
قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري أيضا أنه مشترك أو وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا واختار أنه متوقف  
فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف عن عقل أو ينقل ونظر العقل أما ضروري  
أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات والنقل امامة واترا وأحد ولا حجة في الآحاد والتواتر في النقل لا بعد وأربعة أقسام فإنه إما

بالخوف ففهم ما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد الشرح وهو الاربع فمجب فسأل وبعضهم جعلوا الآية على صلاة الخوف وعزى  
إلى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لابن عمر كيف تقصر الصلاة  
وإنما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال ابن عمر يا ابن أخي إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا  
ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصلي في السفر ركعتين فتدبر ﴿مسألة ١٠﴾  
التعليق هل يمنع السبب (أو السببية) عن الشبوت (فقط) لا للسبب عن الانعقاد (اختار الحنفية الأول والشافعية  
الثاني) والقاضي الامام أبو زيد والامام نضر الاسلام ينسأ عليه مسألة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجبه البناء  
بأنه لما مال الشافعية إلى أن الجزء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعند عدم الحكم لعدم الشرط  
عنده وعندنا لما منع عن السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعند عدم الحكم لا انتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس  
لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لأن السبب الذي يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه  
في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل تبطل سببته  
بالتعليق أو لا بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فأن هذا من ذلك وهذا لا توجه له فإن الشيخين الامامين لم يدعيا أن مراد الشافعية  
بالسبب الجزء بل مقصودهما أنه لما منع الشرط عن ترتيب الحكم على السبب الذي هو الجزء يكون انتفاء الحكم مضاعفا إلى  
الشرط فصار مدلوله وليس فيه غلط في معنى السبب أصلا فالصواب ما ذكره مطلع الامرار الأهمية في وجه التغلط أن مسألة  
مفهوم الشرط مسألة لغوية تحصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أولا وهذه الخلافية شرعية فإن الحاصل  
أن الذي جعل سببا شرعا هل تبطل سببته شرعا بالشرط والتعليق أم لا فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه  
الخلافية ولأن نقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب انما يتأتى في الانشآت التي جعلت أسبابا شرعا ومسألة مفهوم  
الشرط ثم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولأن نقول أيضا لو سلم بطلان السببية كما هو من عوم الحنفية فلا  
يوجب نفي مفهوم الشرط فإن النزاع باق بعد فاف وان لم يكن الجزء سببا للحكم وأن يتنفي عند عدم الشرط لا انتفاء السبب فهل  
يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء أولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم عن الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة  
على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصليا ويكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه  
فتدبر ثم لك أن تقول في تقرير الكلام إن الجزء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغتية وجب له والشرط خصصه  
بتقدير وجوده وإخترج تقدير عدمه ولهذا عذر الشرط من المنع صحت فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص  
الشرط فأفاد حكما مخالفا للغة كالأستثناء لأنه مفيد للحكم المخالف في المناطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزء مع  
الشرط يفيد حكما مفيدا وما وراءه يبقى على الأصل سواء كان الحكم في الجزء والشرط قيد عزلة الزايف والاحتمال أو كان الحكم  
بين الشرط والجزء فإنه إذا ألحق المخير أي مغير كان يبقى الكلام موقفا فعلى هذا انشاء خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط  
هل هو عزلة استثناء تقدير ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزء عامانا للغة أو أن الشرط مع الجزء مفيد للحكم مفيد فقط  
لا غير فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم عما دام لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين  
ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جاز أو سبب شرعا للحكم آخر ولم تكن سببته الا لافادة حكمه في محله وكان الجزء  
في نفسه مفيدا للحكم عام لغة أو غير فاعلى رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما يقتضي بعض التقادير فتمنع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنفسهم صرحوا بأنواضعناه كذا أو أقرأه بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الاختيار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الإجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعة مجتمع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربع هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شيء من ذلك في قوله أفعول أو في قوله أمر تك بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الأمر على الفور والتراخي وعلى التكرار والاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق وكذلك التوقف في صبغة العموم عن توقف فيها هذا مستنده وعليه ثلاثة أسئلة تهائم الدليل ونذكر شبه المخالفين السؤال الأول قولهم أن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والنهي يد من مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلما لم يفد الأحكام فمقدّم لم يتحقق سببية قرر الكلام في هذا المثال وعبر عن الشيء بمنزومه وفي كلام القاضي الإمام إشارة بحلية إلى ما قلنا فإن عبارته الشريفة في الأسرار هكذا احتج الشافعي بأن تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لو لم يكن موجودا كقول الرجل لعبدك أنت حر موجه وجوبه وجود الحرية بصفة العبد فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق أو جب أعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط أو جب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية أما علماء نازحهم الله تعالى فانهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا علق بالشروط كان التعليق تصرفا في العلة بأعدامها لا في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العلة لا يفرق بينهما في حكم الابتداء فقله على اعتبار أنه لو لم يكن موجودا أراد به أن قوله بأفاده الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالأستثناء فخرج الماعدا تقدير وجود الشرط وأشار بقوله فانهم ذهبوا إلى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا أو لا فإدائه في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الإمام فقرر الإسلام فقد أجمل أولا أجمالا تاما وقال حاصلة أن المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا إنما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفرع الخلافات أشار إلى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لأن الواجب ثبت بالإيجاب لولا الشرط فصار الشرط ماعدا ماوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤثرا لا مانعا يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء إيجابا بالثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ماعدا وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لغة لا مانعا عن التكامل وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا ذكر بعض التقريرات كما هو دأبهم الشريفة ومقصودهم ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر هذا غاية التقرير ولكن بقي بعد قيد تأمل فتأمل (ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فإنه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببية في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصاف بمحامله كولا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير محمول فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تعجيل النذر المعلق) نحو أن قدم ولدي فعلى صدقة كذا فعندنا المالم يصير هذا النذر سببا للوجوب لا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعندنا لانعقد سببا في الحال وانما الشرط مانع عن وجوب الأداء لانفكا كهمافي المالم عند صدق التعجيل به كالزكاة قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضا تعجيل (نفاة اليمين) إذا كان المالم قبل الحنث فعنده يجوز لأن الحنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وإن لم يكن واجب الأداء لانفكا كالمذكور صح الأداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لأن سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث أداء قبل وجود السبب وفيه بحث فإن التفرع في حين الخفاء فإن الكلام في الشرط الخوي هل يمنع اليمين أم لا والحنث ليس بشرط نحو ما وما أجيب أن قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين الآية بمعنى أن حنثهم فكفارته الخ فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لا يحجب الكفارة أم أخرج الحكم فقط فتدبره تفسر ظاهر وكذا ما أجيب أن قول الخالف والله لا فعل من كذا في قوة أن حنثه في الكفارة بل الحق أنه ليس شطا وانما جري عنه لما سببه الشرط الخوي وانما هو متفرع على أن اليمين سبب الكفارة كما ذهب إليه هو وأما الحنث كما ذهبنا إليه فلا تبيان بها قبل الحنث أيمان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالم كما ذكر وعندنا قبل تقرر السبب فلا يجوز فافهم (أقول الأشبه أنها) أي هذه المسئلة من منع التعليق السببية أو الحكم (مبنية على أن صبيغ الموقود) والفسوخ (هل هي إنشاء أم إخبار يقتضي الإنشاء الذي هو الموجب) للحكم (بحقيقة) وانما يقتضي الإنشاء لكونه

فأنه ينقل عن العرب جريحا بأنما وضعناه هذه الصيغة للأباحة والتمديد لكن استعملناها في سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقراء اللغة وتصريح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما عرفنا أن الاسد وضع لسبب الجمار وضع له مهمة وإن كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبلد فيتميز عندنا بآثار الاستعمال الحقيقة من المجاز فكذلك يتميز صيغة الامر والنهي والتميز في صيغة الماضي والمستقبل والحال وليس كذلك في الواجب عن النسيب \* السؤال الثاني قولهم إن هذا ينقلب عليكم في الوقف فإن الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالحكم قلنا السنن نقول التوقف مذهب لكنهم أطلقوا هذه الصيغة على النسيب مبررة ولا وجوب أخرى ولم توقفوا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني فسيلنا أن لا ينسب إليهم ما لم يصح حوايه وأن تتوقف عن القول والاختراع عليهم وهذا كقولنا لا تنافق أنا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والفرقة في الثلاثة وتارة في الأربعة وتارة في الخمسة فهي لفظة مرادة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال بالاول) كالشافعية (فلا تعليق عنده) لا باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة في الحال وهو الظاهر (وهي السبب) لوجود العقد (ومن قال بالثاني) كشائخنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لأنه) إنما كان ينبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية (لا افتضاء في التعليق) للسبب الذي هو الانشاء (لا عند وجود الشرط) لأن التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود المازوم لا غير (الآري يجوز) التعليق (في المستعانت) مع أنه لا وجود للجزء أصلا (فتسكرو) وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فإن النزاع باق بعد لأن كون الصيغة سببا مطلقا يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببته في الحال إنما هو في التخيير وأما في التعليق فهي الخلاف فعندنا لا سببية خلافا لهم قال مطلع الاسرار الالهية انه سيجي أن هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلائع يعتبره المتكلم عند التكلم بها وهذا الطلاق المعتبر الايقاع فالتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا وللشافعية أن يقولوا قد انعدت سببا لكن تأخر الحكم للتعليق فلا ينفع الحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضا الخلاف على تقدير الاخباريات انما الاخباريات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود التعليق عليه أو عن الايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية فافهم (وفي البويع والتحرير) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط أيضا (مبنية على اختلاف) واقع (في الشرطية) فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال) فعني ان دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب اليه واحد من أهل العربية الامام صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم التعليق بخالف حكم الجليات (وهما) أي الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (قال) الامام (الشافعي الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعد الا أن) لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند عدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهوم) لأن الشرط لما كان كالحال والظرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقييدات ومنع عن البعض فالانقضاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوم ما منه وصار شرعا أيضا لكونه مدلول الكلام (و) قال (أو حنفية الى الثاني) فهو مع الشرط أفاد حكما تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط إذ قد أفاد حكما تعليقا في فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فهذه مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره أن الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط خصه بالنفي مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلا وإنما المقيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم بقي أصلا كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولا فلا نراه أن أرادنا فائدة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء البتة والشرط أيضا فانه إذا فسد فإن الجزاء عما يكون مستتيلا مع كون الشرطية مستعملة عرفا ولفظا فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق وكيف يقول أمثال هذا الامام الهام ذو اليد الطولى في العلوم وان أراد

الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم وجعلها مجازا في الباقي \* السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة والقرء بين الطهر والحيض فانه لم ينقل انه مشترك قلنا لئلا نقول انه مشترك لئلا نقول بتوقف في هذه أيضا فلا ندري انه وضع لاحدهما وتجويزه عن الآخر أو وضع لهما معا ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى أنا اذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفوا على أنهم وضعوه لاحدهما وتجويزوا به في الآخر فحمل اطلاقهم فيه على لفظ الوضع لهما كما كيف قلنا في الامر فيه قريب (شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب) وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتدريج الامر بين الندب والوجوب وقال انتهى على التحريم فقال انما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم يتبين لي وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهي عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وأنكحوهن الآية فهذه امر وهو محتمل للوجوب والندب

بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما ما لا يلزم فافهم وأما ثانيا فلا ناسلنا ذلك ولا نسلم أن الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء حينئذ مقيد بالحال أو الظرف وإذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بنى على أنه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيدا للعموم التقادير كما قدمنا كان له وجه لكن لا يفي لاثباته كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف وأما ثالثا فلا ناسلنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول أهل المنطق أيضا لا مسلم أن المجموع مفيد للحكم تعلقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا ولا يلزم تعيين أحدهما فالنزاع باق كما كان فافهم وإذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر \* المطلب الثاني نقرر مسألة انعقاد السببية على هذا الخلاف ونقرر أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا للحكم تعلقي لم يكن وجبا لتحقيق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افادته ثبوته الآن الشرط مانع فهو مثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لار النزاع باق بعد) لأن الشرط قيد مغير اتفاقا فاما ما غير للسببية فلا يبقى سببا وأما عن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلنا نقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقيق حكمه في الواقع الآن الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيد محال تحقيقه في الواقع وإذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لا فائدة لتحقيق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك أن تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الجملة التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا إفادة ولا سببية نعم ينفع بأحنفية الذهاب الى مذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاهما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فاعلمنا بغيره فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تنفي الانشاء لزوم شيء ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لو جدد الحق قول هذا الامام الهمام الخبر الممقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديرية كافي الجملة التقديرية وانما لازمة للشرطية الميزانية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تقتضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتداء انعقاد السببية لان حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أبي قدس سره ان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببا ويحوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقة بل انما يكون مطلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

\* الشبهة الاولى ان ذهب الى انه للندب أنه لا بد من تنزيل قوله افعله وقوله أمرتك على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيستوفى فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه \* الاول أن هذا استدلال والاستدلال لا مدخل له في اللغات وليس هذا نقلا عن أهل اللغة أن قوله افعله للندب \* الثاني انه لو وجب تنزيل اللفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الاباحه والاذن اذ يقال أذن لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس معلوم كالزوم العقاب بتركه لا سيما على مذهب المعتزلة فالمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه وبأمره وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا اليه \* الثالث وهو التحقيق أن ما ذكرناه انما يستقيم أن لو كان الواجب ندبا و زيادة فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الأصل وليس كذلك بل يدخل في حد الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعله يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتكم في كونه

عند وجود الشرط كما اذا جرت أو عرض عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعني بطلان سببته ان أنت طالق تبطل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل مانعا من الحكم فعناه أن أنت طالق سكان سببا ومفضيا الى وقوع الطلاق ولم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لان عقدا سببية هذا المعلق ودونه شرط القتل فتدبر ولك أن تقول السبب ما يفضي الى وجود المسبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكاية تعليقيا بلزوم أحدهما الآخر وأما تحقيق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له افضاء حتى يكون سببا ثم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء فينتهي بفضي الى المسبب فاما قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملزمة بينهما ما ليس هو مطلقا لأن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون تصرفا عند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أي صيرورة شيء وجد منه تصرفا لا يقتضي قيام الاهلية حينئذ بل بعد كونه أملا وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا يشاق كونه مطلقا ولا معتقا انما ينافي صحة التكامل ولا اعتبارا لكلامه حال الجنون وههنا التكامل كان وقت الافاقة وصيرورته تطبيقا عند بحكم الشرع ولا يحدو رقبته وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعاقب بالملك فانه كلام وليس تطبيقا في الحال فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطبيقا عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الالطاف وانما أثرناه لانه كان من مزال أقدم الراخين فتثبت له لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فانه علم بأحكامه (واستدل أولا بالسببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لان السبب التصرف عن الاهل مضافا الى المحل (ومن ثم يمكن بيع الخرسيا) لالتلفس قدان المحل (والتعليقي منع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول يتجه) اليه (منع المنع) أي منع منع التعليق التأثير فانه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يحدو آخر الحكم لا غير كيف وهل هذا الا إعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدللة في الكشف وذلك لان الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معاقفا فلا سببية ولا تأثير قبله كيف وإذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التطبيق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الاهلية أي قدس سره وألا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فتدبر وتايسر لما أن الجزاء وحده سبب يمكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الابتاع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل بهذا نصير المرأة بحيث تكون طالق عند الدخول وان لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير وهذا كلام متين لكن لا أن تقول ان ليس التطبيق الامتداد أنت طالق لا سيما على رأي الشافعية وإذا علق صار التطبيق معلقا أيضا لا وقوع الطلاق فقط وإذا صار معلقا لم يبق له تأثير أصلا وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالق عند الدخول إلا أنه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطبيق الضرر وري منه اياها كما أمها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطبيق الزوج وأما كونها بذلك الحبيبة بالتطبيق الموجود لأن فباطل لأنه معلق بعد فتدبر ولك أن تثبت منع التعليق التأثير به انما يفيد الحكم بلزوم أحدهما الآخر فقط لا يثبت شيء في نفس الامر فلا تأثير له في الوقوع ولا افضاء وحينئذ لا يتجه اليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل أنه اذا كان

ندما وان علمته ووهفن أن ذلك واللفظ لا يدل على لزوم المأثم بتركه فلا يدل على سقوط المأثم بتركه أيضا فان قيل لا معنى لجواز تركه إلا أنه لا حرج عليه في فعله وذلك كان معلوما قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم قلنا لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الأمر حكم فانه معين للوجوب عند تقوم فلا أقل من احتمال وإذا احتمل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه إلا التوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منهي عنه محرم لانه ضد الوجوب والندب جميعا في الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فأتوا منه ما استطعتم فالأمر إلى الاستطاعة مشبهة أو جزم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بأنه من جهة اللغة والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد ولو صححت دلالة كيف ولا دلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فانقوا الله ما استطعتم وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة وأما قوله فانتموا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتموا صيغة أمر وهو

التعليق مانع عن تعلقه بالمحل (فيجب أن يلغو كالنحو في الاجنبية) يلغو لعدم مصادفة المحل وبيع الحر يلغو (وأجيب بأن المرجو بعرضة السببية) فيفيد عند ذلك فلا يلغو (و يلغو كطالق ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (و) استدلال (ثانيا السبب بدونه) أي بدون الحكم (كالكل بدون الجزء) لكونه ماز وما له مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالانقضاء والسبب كذلك وفيه نظر اذ ملزومية السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والأولى أن يقال ان الأصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه طريقا إليه لا دليل خارجي كالنفاس لاداء الصوم فلهذا أيضا يبقى على الأصل ما لم يدل دليل على التلغيف ولا دليل متأمل فيه (وأورد البيع بالخيار و) التعليل (المضاف كطالق غدا) فانهم ما سببان والحكم وهو المالك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لما نفع الخيار والتقسيم وربما يوردان على الدليل الأول أيضا بانهم ما انما يصيران سببا اذا اقبيا محل وأثرافيه والخيار والتقسيم عنان ذلك والحق أنه لا يرد على الدليل شيء منهما فانما انما انما منع التعليق التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر ولا تعليق ههنا وانما هو تقييد ومفاده تحقيق هذا المقيد في نفس الأمر ففيه افضاء وتأثير غاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم (وأجيب عن الأول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بقدر الحكم) فقط فالحكم يتعلق به وأما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه بوجوب تعلق الحكم أيضا بدون العكس والقياس بأي عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أجيب أيضا (بان الشرط بعلى لتعلق ما بعده كما قيل فأتى على أن تأتيني بمعنى ان آتئنا أنتي) وانا كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالببيع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من المالك مع وجود السبب قال (وتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر) عن له الخيار ولعل تقول قد تقدم أن أنت طالق على ألف يعني ان أدبت ألفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعدهما والأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعلق ما بعده بل يقال البيع منجز وانما الخيار في الفسخ فان المقصود اني بعثت ولي الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه نعم ان الجواب حقيقة هو جواز التلغيف للدلائل الاعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) أجيب (عن الثاني التعليق عين وهو لا اعدام) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والآخر تب هذا المحذور (فلا يفرض الى الوجود) غالبا بل الى الكف فلا ينعقد سببا (وأما الاضافة فانها تحقق المضاف) فاب طالق غدا لا فائدة أن الطلاق متحقق في الغد فالمقصود بتحقيق الطلاق فصار هذا تطبيقا في الحال مفضيا الى الوقوع غدا فان انعقد سببا (ورد بان اليمين قد يكون للحمل والحنث) على وقوع الشرط لا لا اعدام (كان بشرتي بقدم وولدي فانت حر) فينبغي أن ينعقد سببا الآن يقال لما لم ينعقد ما هو المنع سببا لم ينعقد ما هو المنع أيضا لعدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوكا لوجود فلا يفرض الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا (وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متيقنا فمفضي الى تحقيق ما فيه فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا اعدام والافللحث وعلى هذا فالخطر يمنع المنع وهذا يخالف للعتبرات المتقوله فيها هذا الكلام ولعله من خطأ السكاك بل هو كان متعلقا بما قبله من الرديف يكون حاصل الرد أن الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بأمر محذور ولا فللحث ودعوى الاعدام عموم في كل عين غير

محتمل للندب (شبه الصائرين إلى أنه للوجوب) ، وجميع ما ذكرناه في إبطال مذهب الدب جارها هنا زيادة وهو أن الندب داخل تحت الأمر حقيقة كقدمناه ولو جعل على الوجوب لكان مجازا في الندب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقة اندحقة الأمر ما يكون مثله مطعنا والممثل مطمع بفعل الندب ولذلك إذا قيل أمرنا بكذا أحسن أن يستفهم فيقال أمرنا بكذا أو أمرنا باستحباب وندب ولو قال رأيت أسدا لم يحسن أن يقال أريدت سباعا وشجاعا لأنه موضوع السبع ويصرف إلى الشجاع بقرينة وشبههم سبع : الأولى قولهم إن المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند مخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الأمتة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لآدم بقوله اسجدوا لله يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد فلنا هذا كنه نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون للأمر عادة مع المأمور وعهد وتقرن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقولة فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لأن قدم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشروط والتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم (كون إذا جاء غدا فأنتم حرمة مثل إذا مت فأنتم حر) لأن محيى الغدا أمر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالندب سببا للعق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في صورتين لوجود السبب للعق فهما (مع أنهم) يفرقون (ويحيزون به) في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة الفعلية) لأن الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وإنما يلحق من خارج (فيتمتع بالإيقاع) من الماذر فانه قد سببا (بخلاف التعليق) فان العبارة فيه مجرد إفاضة الزموم من غير نظر إلى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا يفتق من قبل المتكلم في هذا الكلام وإنما يتحقق الإيقاع منه عند وجود المزموم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتاق بالموت (التعليق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفوض إليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر لا عتق حتى برد النقض وقد بينا سابقا أن المعلق ليس سببا للعق لعدم الإفضاء وعدم دليل شرعي (بخلاف العتاق) وهو إذا جاء غدا فأنتم حر لأنه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا أن التعليق لا يصلح سببا للعق لعدم الإفضاء إليه واعلم أن محيى الغدا في إذا جاء غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس المحيى الغدا قبل موت العبد فانه هو الصالح لأن يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به إذا كان الموت كافي إذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينعقد فلا إشكال هكذا لا ما قرره المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا إنما اعتبر سببا لأن عدم حلول زمان المعلق به الاعتاق لأن وقت الموت معدوم لئلا وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصح جوابا عن أصل الإيراد أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهدا أن الثلث يبقى في ملك الميت وينفذ بحال لنفاذ الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت وأنت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلا الوصية تصرف ثابت حال الحياة وأثرها ان تمنع خلافته الورثة في المالك وصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية إلى الثلث وان لم يكن الموصى له معين بل في الأقرب فقط أهذه الوصية فظهر أثره في آخر جزء من الحياة وتمنع انتقاله إلى الورثة فهذه الشرط لخصوصية فيه لا تمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط وهذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعد بقى خبايا في الزوايا والله أعلم بأحكامه (فافهم) الشافعية (قالوا) أولا التعليق لمنع نزول المعلق) لا غير (كافي تعليق القنديل) فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله (والمعلق الحكم لأن ما زوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الإيقاع ضرورة) قالوا (نابيا لولم يكن) المعلق بالشرط (سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط) فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما ما سدرت لا يتحقق) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في أن سببه موجودا : أن أم بعد حقيقة اقتضاء ذلك في الله إلى ابتاع أصلا أنه هو بعد وجود الشرط وأهلا تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوترع ففهمه اغنياء ان كان انشاء أو سببه شيء فيه اقتضاء هو المنجز عنه فوجد السبب وان كان الكلام متزوج الشرط والجزء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط وينفذي

واسم العصيان لا يسلم اطلاقه على وجه الذم الا بعد قرينة الوجوب. لكن قد يطلق لاعلى وجه الذم كما يقال أشرت عليك فعصيتني  
وخالفتني \* الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم افعل عبارة عنه فلا يبقى له اسم ومحال  
اهمال العرب ذلك قلنا هذا يقابله ان النسب أحمر مهم فليكن افعل عبارة عنه فان زعموا أن دلالة قوله هم نذير وأرشدت  
ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجب وحثت وفرضت وألزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة ارشاد فإن صيغة الانشاء  
عورضوا بمثله في النذب ثم يبطل عليهم بالبيع والاجارة والنكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقولهم بعثت وزوجت وقد جعله  
الشرع انشاء اذ ليس لإنشائه لفظ \* الشبهة الثالثة ان قوله افعل اما أن يفيد المنع أو التخيير أو الدعاء فإذا بطل التخيير والمنع  
تعين الدعاء والايجاب قلنا بل يبقى قسم رابع وهو أن لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالأنفراط المشتركة فان قيل  
أليس قوله لا تفعل أفاد التحريم فقوله افعل ينبغي أن يفيد الايجاب قلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار أن قوله لا تفعل

المسألة هذا ان كان انشاء والا لا بد من تحقق الزم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولا أن تحجب بأن يناسبها  
 أن الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشئين انشاء كان أو اخبارا وهي لا تغضي الى وقوع الجزاء أو ايقاعه فلا تصلح للسببية  
 وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للنسج وأيضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فاحال ما علق به  
 ولو تزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانما من وراء المع وأما اذا كان الجزاء كالأما والشرط قديم فقد عرفناه  
 يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت  
 معين أو اخبار عنه فتدبر وأما عن الثاني فبمع الملازمة وهو ظاهر وشيد أركان الاستدلال بأن المتكلم لا يصنع له عند وقوع  
 الشرط واعتباره مطلقا عند تقديره مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية كيفية وقد يكون عند وجود الشرط غير  
 أهل بل مجنون لا يصلح مطلقا فلم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط أيضا فثبت الملازمة ولا أن تحجب عنه  
 بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا  
 عند الوجود فصار تطبيقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج مطلقا لا مجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق  
 تطبيقا عما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا اننا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا نذر لابن آدم  
 فيما لا يعلى ولا علق ولا علق له فيما لا يعلى ولا يطلق فيما لا يعلى قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب وفي رواية الخالكم عن أم المؤمنين  
 عائشة مرفوعا لا يطلق الا بعد نكاح ولا علق الا بعد ملك ورواه الخالكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي  
 رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا لا يطلق فيما لا يعلى ولا يبيع فيما لا يعلى  
 ولا علق فيما لا يعلى ولا وفاء نذر الا فيما لا يتبع به وجه الله ومن حلف على معصية فلا عين له ومن حلف على قطيعة  
 رحم فلا عين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا يطلق قبل نكاح ولا علق قبل ملك الروايات كلها في  
 لدر المشورة قلنا أولا لمفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وأما لا يبيع فمكوت عنه والكلام فيه والأول متفق بيننا  
 وبينكم ولوسلم أن المراد الا يبيع فالمراد التخيير كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا فليس داخل فيه وهو ظاهر واستند  
 أن من حلف لا يطلق نساءه فعلق الطلاق بشئ لا يباحث ولو كان طلاقا خفت فعلم أنه لا يسمى طلاقا واعتراض بأن مبنى الأيمان  
 على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تخييرا وهذا ليس بشئ فانه قد مر أن العرف مخصص فيخص الحديث لوسلم شمول الطلاق له  
 فافهم ثم هذا الحل مأثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا النمط وروى ابن أبي شيبة  
 عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن عزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مشل قولنا ونقل أيضا عن سعيد بن المسيب وعطاء  
 بن حبان عن أبي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وروى يعن يعرض عمار روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل  
 عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهى طالق قال طلق فيما لا يعلى وعبارته هو أيضا عن أبي ثعلبة قال قال لي عمر اعمل لي عملا  
 حتى أزوجك ابنتي فقلت ان أتزوجها فهى طالق ثلاثا ثم بدالى أن أتزوجها فأنيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم  
 سأله فقال لي تزوجها فانه لا يطلق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين ولا يتوجه هذا  
 لطواب حيشة وقال هـ حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

متروكين التزويه والتحرير كقوله افعل ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلا لقياسا فهذه شبههم اللغوية والعقلية . أما الشبهة الشرعية فهي أقرب فانه لو دل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لم يلزم على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسلم ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن . بل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعصوا عليه ما حيل وعليكم ما حيلتم وهذا لا يجتهد فيه لان الخلاف في قوله وأطيعوا قائم انه لا نسب أو الوجوب وقوله فعليه ما حيل وعليكم ما حيلتم أي كل واحد عليه ما حيل من التبليغ والقبول وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على أنه أراد به الطاعة في أصل الايمان وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فنخصه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتصل به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ امر يقع النزاع في انه للندب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطالان في الأول أبو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال أحمد وابن معين كذاب وفي الأخير علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدى يسرق الحديث بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السبيلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل وإذا لم يعمل بها مال وربعة والأوزاعي هذا وقالوا رابعاً روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجلاً علياً قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق فقال علي ليس بشيء وهذا انما يتشبه منهم بطريق الجدل والافقار الضعيف ليس بحجة عندهم قلنا معارض عبارتي مالك في الموطأ أن سعيد بن عمر بن سليم الرازي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلاً جعل امرأته كظهر أمه ان هو تزوجها فأمره عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهداء على النبي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم الالتقاء بعيد ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصل لا يبق في اتصاله وملاقاه والطعن فيهم لا يجتري عليه مسلم ويحذف من عقلة التبيين وأضاف قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أعجاب كرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس بحجة فليس بوارد اذ مقصوده أنه ليس بحجة عنده معارضة المسند وما عن أمير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا خامساً قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس أخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نسكحتموهن قلنا ليس في الآية نفى عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتأو بل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ لمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله بحجة أيضاً فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زال فيه أقدم الراخين والله أعلم بأحكامه . (تذنب .) التعليق هل يبقى مع زوال المحلية (لا) (فرفر) يقول (نم) يبقى فإذا قال ان دخلت فطالق فبأنها مثلاً تبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (فيما سأل على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله . (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبه قالوا (لا) يبقى له أن المعلق بالشرط ليس سبباً في الحال انما السبب وقت وجود الشرط . وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قول أعنتنا (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون) الشرط جزء أخيراً (ببقاء المحلية) والافيتوقف على أمر زائد هذا خلف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرطية) فلم يبق المعلق به شرط وقوع الطلاق (نذكر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وههنا أيضاً كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاده سبباً على الغير فلا يضر كما أنه يتوقف بعد الانابة بواحد على الملك واعتراض مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأساً يمنع الشرطية كافي حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية مؤقتاً كافي المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما يعم الارتفاع المؤقت وان أراد الارتفاع رأساً فسلم لكن لا ينفع ثم أجاب بالبناء على مسئلة الهدم أن محل المحل قد ارتفع رأساً وهذا محل جديد

فإن كان أمراً عاماً يحمل على الأمر بأصل الدين وما عرف بالدليل أنه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا ولا يركعوا وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموا فيما شجر بينهم فكل ذلك أمر بتصديقه ونهى عن الشك في قوله وأمر بالانقياد في الايمان بما أوجبه \* الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا تدعون أنه نص في كل أمر أو عام ولا سبيل إلى دعوى النص وإن ادعيتهم العموم فقد لا نقول بالعموم ونوقف في صيغته كما نتوقف في صيغة الأمر ونخصه بالأمر بالدخول في دينه بدليل أن نذبه أيضاً أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وقوله واستشهدوا شهادتين وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بالموافقة أي يؤتى به على وجهه إن كان واجباً واجباً وإن كان نذراً فندباً والكلام في صيغة الإيجاب لا في الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الآية إلا على وجوب أمر الرسول عليه السلام فإن الدليل على وجوب أمر الله تعالى \* الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة بأخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتداء فإن الزوج الثاني محل عندنا هذا لا تخفى متانته لكن لو رجع وقيل إن ارتفاع المحلية بحيث لا يأتي محي محل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الإما في ما كره وهو لم يملك حال التعليق الا الثلاث وقد بطلت بالتجزؤ لم يبق معلقاً وأما الطلقات الثلاث المألو كد بعد التحلل فلم تكن داخلية في الطلاق المعلق فتدبر ﴿١﴾ (ومنهم مذهبهم الغاية قال به القاضي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضاً) كما قال به كل من يقول بغير مفهوم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية (أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (لأنه يمكن) مفهوم الغاية مفهومها (لم تكن الغاية غاية) إذ لو تناول الحكم لما بعده لم يكن الحكم منتهياً إليها (وقيل النزاع في نفس الغاية) فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلاف في أن الغاية هل تدخل في حكم المغيا (وأيضاً) غاية ما لم يمتد منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع إليه الحكم النفسي و (انقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعهم) فإنه إنما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (وأيضاً) نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن (لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون) هذا النفي (إشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الإمام نفع الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم إفادة الحكم منتهياً إلى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعده فافهم انتفاءهم الاوالم الغير المقصودة والمفهوم إنما يلزم لو كان مقصود التشكيم ولو في الجملة فافهم ﴿٢﴾ (ومنهم مذهبهم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية فيه) (فهم منكسر) له كالإمام نفع الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبضاوي) وإمام الحرمين والقاضي أبي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والأصل عدم الإجماع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على الحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة واه السجنان (كالذئب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا لا يبدأ بما يتم ولو لم يكن الذئب داخل في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور فلا لأنه ليس من الصيد (ومنهم قائل) كالطحاوي وقال الشيخ أبو بكر الرازي قد كتبت أسمع كثير من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعي) رحمه الله تعالى في إباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق) ممنوع لمقامه من إبطال العدد هذا) وإنما يتم التأيسر ولو لم يكن الزاماً قبل الرد غير تام لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة وأيضاً لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ﴿٣﴾ (ومنهم مذهبهم اللقب) وهو ثبوت الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب (والمراد ما يعبر اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنذاد من المالكية) والجهور من الحنفية وغيرهم منكرون إياه (للجمهور) أولاً (أنه) طريق (متمين) لتعبر المحكوم عليه بالمنطوق لأنه لولا لاختلاف المنطوق وهو من أعظام الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعينه في الصفة

الاصل وليس شئ منها صريحا فمنها قوله عليه السلام لبررة وقد عتقت تحت عبدي وكرهته لوراجعته فقالت بأمرك يا رسول الله فقال لا انما أنا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد عتق الله له لو كان أمر الوجوب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على بررة وتوهم فليس في قولها الاستفهام انه أمر شرعي من الله تعالى حتى تطيع طلبا للثواب أو شئ فناعه لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسه عليه فان قيل شفاعه الرسول عليه السلام أينما مندوب الى اجابته وقيامه بالثواب قلنا وكيف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج الى الثواب فلا يقول ذلك لكن العتق ان الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيما هو لله لا فيما يتعلق بالاعراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدنيا من دون ما ندبت اليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنهم شاككت في الوجوب فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت منها قوله عليه السلام لو لا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والافهم من ذلك قلنا لما كان قد حشهم على السؤال ندبا قبل ذلك أفهمتم أنه أراد بالامر ما هو شاف أو كان قد أوحى اليه انك لو أمرتهم بقولنا كوالا وحبنا ذلك عليهم فعلنا أن ذلك يجب بالحباب الله تعالى عند اطلاقه صيغة الأمر ومنها قوله عليه السلام لا يبيح الخلد في الصلاة وهو في الصلاة فلم يجبه أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحيةكم فمكان هذا الترخي على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن تفهيمها ضروريا وجوب التعظيم له وأن له جواب النداء ثم اوتى وتحقير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة وتمام الصلاة واجب وتجب رد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجزئ كعبه هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لا نقاذ الغرضي ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الاقرع بن حابس أجبنا هذا العشاء هذا أم لا بد فقال عليه السلام لا بد ولوقلت نعم لوجب فدل على أن جميع أو امره لا يجب

والشرط كما عرفت (و) للجهل وناسيا (لزم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم القلب فان مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كافر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فان مفهومه ليس غيره موجودا (ظاهرا) يعني ان الكفر بحسب ظاهر العبارة (فيل وقع الالتزام بالدقائق بغير ادال) فيه (بجمال) فان المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسم المحكم فيضهل عند معارضة المنطوق والمحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلاواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وانما كان هذا جديلا لأنه يلزم أن يكون كثر اجمع قطع النظر عن معارضة الغير آخر والترامه شنيع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون أولا وأمره باتباعه ولم يكن حينئذ المحكمات حينئذ يكون هذا الكلام مجهولا فافهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا لكان القياس باطلا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاده المجهول (وأبسط شرطه عدم المساواة) في الجامع (لانعدام الموافقة) في الحكم (فلا يجمع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كما في شرح الشرح لوضح) الجواب (لكن كل قياس مفهوم) موافقا (والثابت بآياتنا النص) وهو خلف (وثانيا كما قيل المعبر في القياس مطابقا للمساواة) والشركة (ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للاصل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شئ لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس (حينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف أقول التحقيق أن بناء) مفهوم (المخالفة على عدم السائدة أصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحاً وخفية وهو القياس) فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (حينئذ قالوا الشرط) المفهوم (عدم الموافقة أرادوا عمدا لدلالة أو قياسية) فتبين ظهر أن محل القياس ليس من محال المفهوم المخالفة (وحينئذ) الاشكالان (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التلخيص ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في عين الحكم فيجب انتفاءه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مضمونا الا اذا غلب نفس المجهول ولم يتبدل بالمفهوم ولا يثبت الا عند المجهول بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لقوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لا يكون منه موصو باطل بالكيفية وهذه الخجة تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يمارضه وهو قوي عن المفهوم فيه قدم عليه لا تعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا البصر كونه مدلولاً للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه وعبارات أكرم معبراتهم تأتي عنه فانهم قالوا الشرط عدم الغوائد بأمره لسوى المفهوم وعدمها الدلالة والقياس فتدبر مثبته ومفهوم القلب (قال الوفا) لانه ليس استأى زانية يتبادر منه

فلما قد كان عرف وجوب الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت بامور أخر صرح بحجة لكن شك في أن الامر بالتكبير والارادة  
الواحدة فانه متردد بينهم ما لو عين الرسول عليه السلام أحدهما التعيين وصار متعينا في حقنا بيانه فعني قوله لو قلت نعم لوجب  
أي لو عينت لتعين \* الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الاعصار ترجع في اجاب العبادات وتحريم  
المحظورات الى الاوامر والنواهي كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا  
الربا ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وأمثالها والجواب أن هذا وضع  
وتقول على الأمة ونسبة لهم الى الخطا ويجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الامر للوجوب وانما  
فهم المحصولون وهم الاقلون ذلك من القرآن والأدلة بدليل أنهم قطعوا وجوب الصلاة وتحريم الزنا والامر بالسبب والندب وان  
لم يكن موضوعا والتمسح بالندب في الكتاب والاستشهاد وأمثاله لصيغة الامر والأوامر التي جعلتها الأمة على السبب أكثر  
بالاجماع لانهم حكموا بالندب في الكتاب والاستشهاد وأمثاله لصيغة الامر والأوامر التي جعلتها الأمة على السبب أكثر  
فان النوازل والسنن والآداب أكثر من الفرائض اذ ما من فريضة الا وتعلق بها وباتمامها وبإدائها ما من كثيرة. أو نقول هي  
للاباحة بدليل حكمهم بالاباحة في قوله فاصطادوا وقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وان كان ذلك للقرائن فكذلك  
الوجوب فان قيل وما تلك القرائن قلنا ما في الصلاة فقل قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وما ورد من  
التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض الى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقترب بقوله  
تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الى قوله فتكوى بها جهابهم وجنوحهم

نسبته أي نسبة الزنا الى أمه ولذا وجب الحد حد القذف (عند الامامين) (مالك وأحمد قلنا) هذا لانفهام (بالقرينة) (الجزئية  
في خصوص هذا التركيب) (باللغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى أمه  
أو أم كل أحد وهو ليس منقهما البتة قالوا تانيسافهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم المسامحة  
المساءمة ووجوب الغسل من الاكسال وهم من أجله أهل اللسان ففهمهم بجهة قلنا ففهمهم من العموم المستفاد من اللام لان  
المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث اليمين  
على من أنكر عدم اليمين على المدعي لان المعنى كل عين على من أنكر وانما أوجب الأئمة الاربع الغسل من الاكسال بقوله عليه  
وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام اذا جلس الرجل بين شعبه الاربع وجهه فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول  
مخصوص بالاحتمال على ما روى الترمذي عن ابن عباس (مسئلة انما) (لفظ) (انما كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات  
ونفي (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة (والسلام انما الرباني النسبة) وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون  
في الفضل أيضا (ونسبته في البديع الى الخنفسية دون التحرير) وفيه نسب للخنفسية عدمه فانما زيد قائم وقد تكرر منهم  
نسبته وأيضاً يجب أحد من الخنفسية عن افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية في الوجود بل تقدير  
الكمال والصفة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيحة لكن في التأنيد نظر فانهم انما لم يجيبوا منع افادتها بالحصر  
لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتقدير (وهو الصحيح عند النحويين) كما في شرح المنهاج وقيل تفيد  
الحصر أي حصر ما يلي انما متأخر افيما بعده فتفيد النفي والاثبات (ففيصل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوع له  
وهو مختار التحرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أي القائلون بالحصر (أو لان ان لا اثبات وما للنفي) فانما يدل على  
مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كما ترى) فان ما زائدة قد يدت لا بطلان عمل ان ولم يعهد في الاستعمال كلمة  
الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (نانيا) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولا علمن) أعني يفيد نفي الولا لغيره وسبق أيضا  
كذلك على ما يشهد به قصة نزوله (قلنا) لان سلم افادة انما في الولا عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل  
افراد الولا علمن أعني لم يبق ولا يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولا) (كملكية الدار) فيصح ان الولا له في الجملة  
(قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال مملوكة الولا (وما لا غير ليس له) عرفا (كما يقال ملكية الدار لزيد  
يا بابه ملكية عمر وظاهرا) حتى لو أقر بهما لزيد لا يسمع اقزاره بعده لعمرو وانما ذلك لانهم الاستقلال فانهم (وأما مثل العالم لزيد)

وطه يورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعدة من أيام أخر وإيجاب تداركه على الخائض وكذلك الزنا والقتل ورد  
فيهم ما تمديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى فلذلك قطعوا به لا بمجرد الامر الذي منهاه أن يكون ظاهرا  
فيتطرق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما موجه وهل تقدم الخطر تأثير قلنا قال قوم  
لا تأثير لتقدم الخطر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الاباحة والاحتياط أنه ينظر فان كان الخطر السابق عارضا لليلة وعلفت  
صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حالتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله  
وان احتمل أن يكون رفع هذا الخطر بسبب واباحة لكن الاغلب ما ذكرناه كقوله فانتشر واو كقوله عليه السلام كنت  
نهيتمكم عن لحوم الاضاحي فاذا خروا أما اذا لم يكن الخطر عارضا لليلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل  
التردد بين التنبؤ والاباحة وزجها هنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة تزج هذا الاحتمال وان لم تعينه

اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم ترد صيغة افعل

لكن قال فاذا حالتم فانتهم ما مورون بالاصططاد فهذا يحتمل الوجوب والتنبؤ

ولا يحتمل الاباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله أمرتكم بكذا

يضاهي قوله افعل في جميع المواضع الا في هذه

الصورة وما يقرب منها

(تم الجزء الاول من المستصفي ويليه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه)

أي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جريئاً من جريئاته (ولاعهد) منه (فقبل لا يفيد الحصر أصلاً) لا مفهوماً ولا منطوقاً  
(وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه إشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولى كما ذكر عبد القاهر فيما  
اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد على كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا  
يكون مفهوماً من قيل مفهوم اللقب (قيل) هو الحق (للقطع بأنه لا ينطق بالنفي أصلاً أقول) لا نسلم أنه لا ينطق بل (يكفي  
للاشارة للزوم عقلاً) وهو متحقق كما بينا (لناولم يفند) الحصر (لكان كل عالم زيد اذ لا ترجيح) البعض دون البعض فلا يصح  
العهد فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أي في زيد العالم فاشوجوابكم  
فهو جوابنا (فندفع) لان المدعى غير متخلف وان عم الدليل (اذ أئمة المعاني مصرحون بالمساواة) بينهم (فانما وجه الفرق على  
الفارق) بينهم ما اعلينا وقد يجاب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جريئ من جريئاته فتأمل فيه (وقد يقال) في الجواب (الوصف  
اذا وقع مسند اليه قصده الذات الموصوفة به) فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسنداً) كافي  
التأخير (قصده كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض الاول) ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفند الحصر فافترقا (كذا في شرح  
المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبراً (دون المعرفة) قيل (في جواب الرد) قد تقر (في غير هذا  
الفن) (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكراً أو قول التحقيق) ههنا (أن مناط الحصر) فيه (هو حمل  
هو) أي الاولى (لا الشائع) اذ محصله ثبوت شيء للوضع ولا ينافي الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبراً (ظاهرة في الثاني)  
فلا تفند الحصر (والمعرفة) الواقعة خبراً ظاهرة (في الاول) فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسند اليه أو مسنداً (وهذا  
لا ينافي ما تقر) فان ما تقر أن المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لافي الحمل الاولى (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)  
من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد حقق في السلم ونحن أيضاً فصلنا القول في شرحه ثم المنة سود منه الاعتراض  
على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام (ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للمحصر) نحو اياك نعبد (وتفصيل أنواعها مع  
ما فهم من الاختلاف في كونه في علم المعاني) فلان ذكره (هذا تمت مقالات المبادئ) بفضل ولي التوفيق والأيادي  
أي النعماء الحمد لله الذي يسرنا لشرح المبادئ والمرجوع من المفيض أن يوفقنا لشرح المقاصد اللهم انشرح  
لي صدرى ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني واحشر لي في سبيد الاولان وسيد الآخرين  
شفيع المذنبين وأنلني شفاعته يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين  
(تم الجزء الاول من فوائد الرجوت بشرح مسلم الثبوت ويليه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعه الكتاب والسنه الخ)

CALL No. [۲۹۴۵۴۲] ACC. NO. ۲۸۲۱۳  
 AUTHOR ۱۸ غ ۲۴ م  
 TITLE المستصفى من علم الاصول الجزء الاول

R21.01.94  
 R041204  
 R053339  
 THE BOOK MUST BE CHECKED AT THE TIME OF ISSUE



MAULANA AZAD LIBRARY  
 ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1.00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over-due.

